

Bozza 6
formato mm 140x200 b/n
allestimento broccatura fresata

crossroads

Filosofia e scienze sociali

Bozza 6
formato mm 140x200 b/n
allestimento brossura fresata

Bozza 6
formato mm 140x200 b/n
allestimento brossura fresata

PERCORSI DI FILOSOFIA POLITICA

a cura di Enrico Graziani e Anna Jellamo



Edizioni Nuova Cultura

Collana *crossroads*

Direttori scientifici

Alessandro Ferrara, *Università degli Studi di Roma Tor Vergata*

Tonino Griffero, *Università degli Studi di Roma Tor Vergata*



Copyright © 2018 Edizioni Nuova Cultura - Roma

ISBN: 9788833650104

DOI: 10.4458/0104

Copertina: Luigi Novelli

Composizione grafica: Luigi Novelli

Revisione a cura degli Autori



Questo libro è stampato su carta FSC amica delle foreste. Il logo FSC identifica prodotti che contengono carta proveniente da foreste gestite secondo i rigorosi standard ambientali, economici e sociali definiti dal Forest Stewardship Council

È vietata la riproduzione non autorizzata, anche parziale, realizzata con qualsiasi mezzo, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico.

Indice generale

Prefazione

Questioni politiche fondamentali: libertà, democrazia, felicità, solidarietà

Enrico Graziani 7

Introduzione

Il linguaggio del riconoscimento: felicità, libertà, democrazia e solidarietà

Enrico Graziani 11

PARTE I

PROSPETTIVE A CONFRONTO 19

La visione trasversale della libertà

Enrico Graziani 21

Elementi per una teoria del δῆμος

Enrico Graziani 37

Segmenti dell'idea di felicità

Anna Jellamo 47

È possibile la felicità in un mondo in cui prevale l'infelicità?

Riflessioni di Benjamin Constant sul problema della felicità

Carla San Mauro 83

PARTE II

«PENSARE PER PROBLEMI»	113
La democrazia ad ostacoli: linee di sviluppo e prospettive future. Discussione a AA.VV. Crisi della Democrazia, a cura di L. Bazzicalupo, Mimesis, Milano, 2014	
<i>Enrico Graziani</i>	115
T. H. Green e Aristotele: dalla gnoseologia all'happiness passando per la morale	
<i>Alessandro Dividus</i>	169
Le nuove frontiere della solidarietà: le aporie della <i>global solidarity</i>	
<i>Enrico Graziani</i>	191
Elenco Codici DOI.....	215

Bozza 6
formato mm 140x200 b/n
allestimento brossura fresata

Prefazione

Questioni politiche fondamentali:
libertà, democrazia, felicità, solidarietà

Enrico Graziani

(Sapienza - Università di Roma - Dipartimento di Scienze Politiche)

Questa raccolta di scritti filosofico-politici ha, tra i suoi obiettivi, quello di introdurre allo studio e alla comprensione di alcuni argomenti che sono al centro della politica e sono volti al compimento del grande progetto politico che vede, nella *libertà* e nella *democrazia*, i luoghi della *felicità* e della *solidarietà*. Inoltre, ci induce a riflettere sul significato dei mutamenti politico-sociali che investono le questioni basilari della nostra convivenza civile, oggi, globale¹. Su questi assunti si fondano le ragioni e la scelta dei temi trattati nel volume il cui comune denominatore è pur sempre la politica, da alcuni considerata ostaggio di pratiche e

¹ I temi discussi all'interno del volume *Percorsi di filosofia politica*, a cura di E. GRAZIANI, A. JELLAMO, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2018, sono il frutto di una intensa attività seminariale svolta all'interno dei corsi di Filosofia politica e Storia delle Dottrine politiche presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Roma "Sapienza", negli anni 2014-2017. Dalla riflessione che ne è scaturita è emersa la convinzione che i temi della libertà, felicità, solidarietà e democrazia, continuano ad essere valori attuali e strumenti fondamentali per la convivenza pacifica tra i popoli e, come ha scritto, Norberto Bobbio, «questioni che educano civicamente i cittadini alla conoscenza politica».

decisioni non sempre consone ai bisogni dei cittadini, da altri preda di fuorvianti «tecnologie della parola». A conferma di quanto detto, arrivano in soccorso i *talk* televisivi nella cui arena la politica viene ridotta a mera «definizione operativa» fatta di parole truffaldine che sviano dai problemi reali. A questi, però, si aggiungono *reportage* giornalistici che, con parole polisemiche, prospettano il recupero del significato politico dei termini libertà, uguaglianza, felicità, solidarietà che, il nostro tempo, sembra dare per scontato. Una cosa è certa: anche se di politica si sono occupati da sempre i filosofi, nei tempi più recenti i politologi, attualmente, nell'età della ragione del *web*, il monopolio della politica lascia spazio all'*open access* dei molti. Eppure, la lunga tradizione del pensiero filosofico-politico occidentale che ha trattato il tema della libertà e della democrazia accostandovi il tema della felicità e della solidarietà, non ci lascia indifferenti. Anzi, noi contemporanei, apprezziamo e riqualfichiamo quei filosofi che hanno formulato filosofie politiche, generalmente fondate su costrutti teoretici e dottrine di diritto naturale che hanno dato rilievo a paradigmi e concetti che, a seconda dei regimi politici, hanno inaugurato epoche nuove fondate sul rispetto del diritto e sul desiderio di emancipazione dell'individuo. Ciò è avvenuto in un'epoca in cui la libertà si è riconciliata con l'uguaglianza, assumendo il significato di fonte di legittimazione democratica e che oggi, si ripropone a tutela delle differenze che fanno «di ciascuno di noi un individuo unico»².

Ma le «filosofie della politica», non sempre, come dice Sartori, «sono passate in azione e i programmi filosofici non sono stati

² Sul rapporto libertà, uguaglianza e tutela delle differenze e sul superamento delle diverse forme di discriminazione cfr. L. FERRAJOLI, *Manifesto per l'uguaglianza*, Laterza, Roma-Bari, 2018.

programmi attuabili”³, (argomento che ripropone la lunga questione del rapporto tra teoria e prassi) per questo, più che proporre una filosofia politica, dato che viviamo in una epoca di «ingegneria o tecnica della politica», è necessario individuare i diversi micro-oggetti della politica che rendono possibile la concreta realizzazione del *fine* che comunemente coincide, nella visione occidentale, con il *bene comune* o con il perseguimento della felicità. Quindi, tutti sappiamo che il *fine* della politica è indirizzato al perseguimento della ‘vita buona’ (da Aristotele in poi) della ‘città ideale’ (da Platone in poi) o come scrive Jefferson al ‘perseguimento della felicità’. Ma cosa lega il *fine* della politica con quelle categorie che oggi vengono assunte a fondamento di una visione «programmatica» della politica? E quali possono essere i micro-oggetti della politica? Sicuramente, tanto la libertà, quanto la felicità e la solidarietà, necessitano, per la loro esistenza, di un regime democratico che, fuori da ogni «*panfilosofismo*» o «*panideologismo*», di una cultura di destra o di sinistra, devono fare i conti con forme di cultura inclusive che conservano le verità di un conoscere che a fatica cerca di imporsi e restare a galla sul mare delle ondivagne logiche di una politica inconcludente.

Se i termini *designativo*, *apprezzativo*, *prescrittivo* si addicono ad esprimere la dimensione pluridimensionale della libertà, della felicità e della solidarietà, la funzione *prescrittiva* della democrazia non opera se il *δημος* non si muove in uno spazio sociale proteso ad un processo in continua trasformazione. In sostanza, i caratteri di natura politica e costituzionale che designano ogni forma di libertà, così come il perseguimento della felicità o l’ancora della solidarietà, assumono rilevanza solo all’interno di un modello di organizzazione della società in cui la politica dà rilievo e centralità all’individuo. Solo quando l’individuo-città-

³ Cfr. G. SARTORI, *La politica*, Sugarco Edizioni, Milano, 1979, p. 2.

dino, in termini più generali il $\delta\eta\mu\omicron\varsigma$, si riappropria del legame fra conoscenza, facoltà di giudizio politico (kantianamente inteso) e azione, si può progettare un nuovo inizio che subordina i vecchi schemi ideologici a forme che non sono quelle proiettate dalle «sabbie mobili» del Web o rese possibili mediante *feedback*, ma quelle che, al di là dei simboli e confusioni plurivoche, si riferiscono alla realtà immediata, concreta, al cui interno, si muove l'individuo. Sulla trama di queste considerazioni si dà spazio, nel volume, ad un apparato di temi ritenuti di grande attualità, dinanzi al prevalere di «fumosità dialettiche» che confondono più che chiarire le criticità del nostro tempo.

Introduzione

Il linguaggio del riconoscimento:
felicità, libertà, democrazia e solidarietà

Enrico Graziani

(Sapienza - Università di Roma - Dipartimento di Scienze Politiche)

«Che cosa non va nella felicità?»

La domanda costituisce l'incipit della nota introduttiva scritta da Zygmunt Bauman nel suo libro, *The Art of Life*, pubblicato nel 2008, tradotto in italiano nel 2010, con il titolo *L'arte della vita*. La domanda induce a pensare "una pausa nella ricerca della felicità"¹. Tuttavia la stessa domanda induce a riflettere sulla stretta correlazione che c'è tra *assenza* di felicità e *impossibilità* a raggiungerla. Queste espressioni, che coniugano la felicità in termini empirici, sono il baluardo di una società opulenta in cui l'aumento della ricchezza coincide con un ingannevole aumento di felicità. Sappiamo però che il nostro modello di felicità ha bisogno di altri parametri quali la libertà e la democrazia a cui si accosta l'idea di solidarietà. In una epoca, come la nostra, in cui prevale la logica dei cronoprogrammi o per lo più come ci dicono i nostri leader politici, una visione tranquillizzante della politica, come si coniuga l'attesa di felicità, la necessità dell'individuo

¹ Cfr. Z. BAUMAN, *The Art of Life*, Polity Press, Cambridge, 2008; trad. it., *L'arte della vita*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 3.

comune di essere felice, se la discontinuità con la prassi del passato sembra essere l'unico criterio per riscattare la mancata felicità? Annullare il passato, annientare i valori per nuove forme di gratificazione o usare slogan che alimentano la speranza di felicità solo apparentemente rafforzano le capacità della persona accentuandone, invece, la vulnerabilità². La domanda iniziale ci induce, quindi, a sviluppare una ulteriore riflessione. Il «che cosa non va nella felicità» possiamo scorgerlo nelle diverse forme che rendono sempre più difficile all'individuo l'apertura dei sentieri che conducono allo «stato» di felicità. Su questa constatazione sono state pensate le diverse prospettive di studio che ruotano intorno al concetto filosofico di felicità contemplate nel volume *Percorsi di Filosofia politica*.

Il volume si divide in due sezioni: *Prospettive a confronto* e *Pensare per problemi*. I saggi presentati riflettono l'intento di studiosi che, attraverso il pensiero dei classici, discutono sulle difficili sfide del nostro tempo scegliendo un obiettivo comune che pone l'individuo al centro di una realtà che non è solo immaginazione ma «combinazione di tutti gli aspetti della personalità umana».

I saggi, *La visione trasversale della libertà* e *Elementi per una teoria del δῆμος* che caratterizzano la prima sezione, ad opera di chi scrive, riflettono il tentativo di dare senso e voce alle attrattive della felicità attraverso la valorizzazione del concetto di

² Sembra oggi riproporsi il carattere di una forma di vulnerabilità che avvolge l'individuo contemporaneo che già, Max Scheler, ha individuato all'interno di un modello di società in cui una relativa uguaglianza dei diritti e una uguaglianza sociale, formalmente riconosciuta, creano forme di differenziazione in quanto non è possibile definire uno standard di felicità comune per tutti. Cfr. M. SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, (1915), trad. it., *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Vita e Pensiero, Milano, 1975, p. 44.

libertà, nella sua duplice accezione di «libertà positiva, libertà negativa», ponendo al centro il nucleo dell'individualità e il primato dell'individuo che non si sottomette alla società, ma, libero dai fardelli della minorità, ha padronanza di sé. Tale riflessione pone le basi per una teoria che trasla da una forma di individualità e diviene δῆμος, inteso come elemento essenziale che si muove, come dice Epitetto, «nel groviglio dell'umanità». Il saggio di Anna Jellamo, *Segmenti dell'idea di felicità*, offre un'accurata valutazione genealogica ed evolutiva del concetto di felicità. Partendo da un'analisi della narrativa classica, si comincia a delineare la bivalenza che caratterizza questo termine. Da una parte prevale l'aspetto patrimoniale (*olbos*), che rappresenta nei poemi omerici la massima aspirazione dell'uomo, e si ricollega al possesso di ricchezza e onori; dall'altra, invece, l'aspetto spirituale, che rimarca il carattere virtuoso dell'essere e rimanda al concetto di *eudaimonia*, o *olbiodaimon*, provocando quel distacco tra spirito e materia tanto caro alle dissertazioni filosofiche successive. Ma l'uomo ellenico è in perpetua balia della volontà divina e la felicità, quindi, non può superare le aspettative terrene, siano esse materiali o spirituali. È questo quello che traspare dalle tragedie greche: la consapevolezza della propria precarietà e il conseguente ridimensionamento della propria volontà. La felicità, dunque, non va ricercata negli eccessi, ma nella misura, caratteristica essenziale dell'uomo saggio. È quindi la moderazione, il giusto mezzo, che avvalorano la felicità in quanto *eudaimonia*. Le ricchezze terrene hanno una portata limitata, ma l'animo del filosofo che ricerca la virtù non incontra confini. Ne è una dimostrazione la vita di Socrate e ne sono testimonianza i pensieri di Platone e Aristotele. Ma nonostante ciò, la ricerca del piacere rimane sempre una costante, una ricaduta dello spirito nella mondanità terrena. Cosa è dunque il

piacere? È su questo punto che Epicuro si interroga. La mancanza di un suo carattere universale, sempre in bilico tra spirito e materia, spinge la filosofia a indagare più a fondo, fino ad arrivare all'età moderna e al dibattito tra razionalismo ed empirismo. Da Locke e Hume, da Mill a Kant, la felicità rimane un pendolo in altalenante movimento tra virtù individuale e massimizzazione dei piaceri. Quello che conta però, è il riconoscimento della stessa come caratteristica intrinseca della natura umana e, come tale, degna di assurgere a categoria giuridica, diritto ineludibile dell'individuo.

Il contributo di Carla San Mauro, *È possibile la felicità in un mondo in cui prevale l'infelicità? Riflessioni di Benjamin Constant sul problema della felicità*, chiude la prima sezione del volume. La felicità è un diritto imprescindibile dell'uomo scrive l'autrice. Attraverso le due rivoluzioni, americana e francese, ha manifestato il suo carattere universale. Molti filosofi si sono occupati di questa tematica e alcuni hanno anche tentato, come ad esempio Bentham, di creare strumenti analitici e certi in grado di calcolarne il suo ammontare. Ma il suo carattere effimero non lascia spazio a freddi calcoli numerici e Benjamin Constant ne fornisce la prova. Nonostante la sua forte propensione verso l'individualismo, egli combatte la derive edonistiche e materialistiche, rivendicando i valori del sentimento e della storia. Questo saggio indaga proprio la figura e la sacralità che Constant adduce alla persona umana, al soggetto nella sua totalità. Fermo propugnatore di una religiosità al di là delle istituzioni e perfettamente consapevole della caducità della situazione umana, Constant ripugna la figura classica dell'eroe e propende per una visione pessimistica della società umana. Critico del dispotismo post-rivoluzionario, egli focalizza le sue attenzioni sul significato della libertà, operando la ormai celebre distinzione tra la libertà

degli antichi e la libertà dei moderni. L'insegnamento più profondo del suo pensiero è un messaggio rivolto alle nuove generazioni, cioè quello di non confondere queste due libertà, entrambe fondamento della vita politica, ma conciliarle. Individuo e società rappresentano due estremi irriducibili, ma al tempo stesso irrinunciabili. Sulla scia dell'individualismo lockeano, anche Constant sottolinea l'aspetto fondamentale della proprietà privata. Egli non vuole dichiarare guerra alla libertà politica, ma ne vuole mettere in evidenza il valore, in rapporto alla tutela della libertà individuale, la quale, è rappresentata dal principio della proprietà privata. Ma cosa unisce la libertà con la felicità? È, per l'appunto, la libera attività individuale la via da percorrere per raggiungere la propria felicità. Non è tanto la decantata *tranquillitas animi* il fine, ma la continua volontà di movimento, la ricerca dell'obiettivo, la speranza e la passione. È per questo motivo che il cittadino deve essere reso partecipe alla vita politica del paese. Non inattività, ma libera e continua attività partecipativa, la quale si pone anche come garante della qualità dei governanti. Quali sono dunque le conclusioni alle quali Constant approda? Non è la felicità l'unico fine da raggiungere, ma il continuo perfezionamento a rendere completa la nostra esistenza e la libertà politica è lo strumento più potente attraverso il quale raggiungerla.

La seconda sezione del libro *Pensare per problemi* segue una duplice traiettoria fondata sul tentativo di coniugare l'aspetto gnoseologico dei problemi filosofici con una analitica che si proietta verso una forma di realismo che ha come base presupposti di natura teoretica. In questo senso è pensata la discussione *La democrazia ad ostacoli: linee di sviluppo e prospettive future*, ad opera di chi scrive. Il tema, di grande attualità, viene sviluppato seguendo le linee, ben marcate, nel volume *Crisi della*

*Democrazia*³, in cui, l'urgente attualità della sua crisi ha sollecitato una risposta riflessiva e adeguata da parte della comunità dei filosofi politici. Obiettivo di questo studio è quello di pensare il presente della democrazia senza l'erosione del passato problematizzando e accentuando le possibilità attuali e future. Centrale nella seconda sezione è il saggio di Alessandro Dividus *T. H. Green e Aristotele: dalla gnoseologia all'happiness passando per la morale*. L'indagine sulla natura della felicità, che caratterizza la trama del volume, riparte, attraverso questo saggio grazie ad una analisi sull'aspetto gnoseologico della filosofia che cerca una via d'uscita per divenire realtà concreta anche se, la filosofia di Green è di forte ascendenza idealistica. Per mezzo del pensiero dei classici, in particolare quello di Platone e Aristotele, Green approda a una personale visione della conoscenza, eliminando l'universale e riappropriandosi del cambiamento, inteso come *perpetual movement*. Morale e ragione si fondono in una continua, ma mai raggiungibile, ricerca della perfezione, grazie alla quale l'uomo si riscopre nella sua dimensione spirituale. È proprio la vita morale e spirituale la strada per la felicità. Green sottolinea così, con toni critici, l'aspetto edonistico della felicità, in particolare quello propugnato dall'utilitarismo classico di Bentham e Mill. L'autore fa osservare che negli scritti di Green compare una critica alla società rimarcandone le manchevolezze in quanto fondata sul riconoscimento di alcuni a scapito di altri. Sottolinea, in questo modo, il grande cambiamento avvenuto grazie ai valori universali professati dalla cultura umanistica. Il volume si chiude con il contributo scritto di mia mano *Le nuove frontiere della solidarietà: le aporie della global solidarity*. Il saggio nasce in virtù della nuova stagione che sta attraversando la solidarietà: da

³ Cfr. AA.VV. *Crisi della democrazia*, a cura di L. BAZZICALUPO, Mimesis, Roma, 2014.

alcuni considerata come principio ineludibile e imprescindibile della politicità occidentale, da altri posta come meta da concretizzare alla stessa stregua della felicità, infine, tra cronoprogrammi e tranquillizzanti formule della politica, da altri ancora, viene prospettata all'interno di "finte" forme populiste. Su queste basi viene articolata la critica alla *global solidarity* che, partendo da riferimenti tratti da studi sviluppati in nome dell'approccio pragmatista, che disconosce i canoni della morale, cerca di recuperare il fondamento filosofico del concetto di solidarietà nonostante le aporie del presente.

Bozza 6
formato mm 140x200 b/n
allestimento brossura fresata

Bozza 6
formato mm 140x200 b/n
allestimento brossura fresata

PARTE I
PROSPETTIVE A CONFRONTO

Bozza 6
formato mm 140x200 b/n
allestimento brossura fresata

La visione trasversale della libertà

Enrico Graziani

(Sapienza - Università di Roma - Dipartimento di Scienze Politiche)

1. *What is freedom?*

Non stupisce che nell'epoca 2.0, per parlare e comprendere le tendenze attuali della libertà, venga in soccorso il National Geographic che inaugura il 2018 con un programma in cui, Morgan Freeman ripercorre «La marcia per la libertà» ponendosi la domanda, *what is freedom?* Non è un caso che un afro-americano risponda con una risposta secca: la libertà è «la massima affermazione della propria identità». Possiamo così dire che la libertà e l'identità oggi percorrono lo stesso sentiero, ma sappiamo anche che non è stato sempre così. Solo l'abbattimento di frontiere culturali, ideologiche e forme di pregiudizio hanno creato le condizioni che hanno permesso alla libertà di diventare un valore universale. Ma perché oggi si possa continuare a parlare di libertà occorre che ci siano le condizioni che garantiscono lo stato di diritto, fondato sul riconoscimento dei diritti di libertà all'interno di società governate da regimi democratici. Per questo, ribadire l'essenza della libertà e difenderne l'idea, nella prospettiva del pensiero filosofico-politico occidentale, sempre più calato nel difficile confronto con prospettive non-occidentali, è un compito assai arduo. Dato che la vastità del problema è tale da non consentire

una trattazione esauriente, in queste pagine si cercherà di dare le indicazioni fondamentali per poter cominciare a discuterne.

2. Le dimensioni della libertà

A. L'intreccio teoretico

Ad incoraggiare questo percorso concorre la trasversalità della parola libertà che, nel corso della sua storia, ha mantenuto ferma la convinzione che il suo significato -dal greco ἐλευθερία- non ha subito alcuna cristallizzazione normativa né ha assunto forme polisemiche. Da questo presupposto ne discende che l'idea di libertà, affermata in epoca moderna e contemporanea, ha una continuità con le idee filosofiche della tarda antichità e del cristianesimo. Il termine si definisce intorno al V secolo, in Grecia, dove grazie alla πόλις si configura per la prima volta la concezione dell'uomo libero -ἀνὴρ ἐλεύθερος- posta in contrapposizione allo schiavo -δοῦλος-. Nella visione platonica, il principio della «libertà misurata», che circoscrive la natura dell'azione individuale (mito di Er) si pone come rimedio per non cadere nell'anarchia. Nella tradizione aristotelica, l'idea di libertà trova il suo fondamento nell'agire individuale. Per questo Aristotele parla di un «uomo libero che vive per sé» e anela i diritti politici attinenti all'uguaglianza democratica. L'idea di libertà come valore politico è, invece, propria dell'esperienza romana, quando il termine *libertas* viene esteso fino alla tarda repubblica. In Cicerone, l'idea di libertà è essenzialmente repubblicana; la costruzione della *Respublica* sussiste solo se il principio di libertà si afferma in virtù del diritto e a salvaguardia del popolo inteso come «una moltitudine associata di individui mediante il vincolo del diritto». Il popolo, secondo questa visione, è titolare della *summa potestas*. Nell'era cristiana, il concetto di

libertà presenta svariati aspetti legati alle nuove credenze religiose che derivano dal Nuovo Testamento. Sant'Agostino approfondisce il problema della libertà muovendo dal problema del peccato. Nella visione agostiniana la libertà viene accostata alla volontà. La libertà umana di decisione non è altro che il *liberum arbitrium* che si distingue dalla *libertas superior* della Città celeste e vede contrapposta a sé la libertà politica dello Stato. Dalla filosofia politica di s. Agostino è poi germogliata una fitta mole di studi la cui incidenza ha solcato i secoli¹. Ma è nel corso del Novecento che l'interesse per la filosofia di s. Agostino si fa più incisivo. Testimonianza di ciò è il volume *Storia e politica. Agostino nella filosofia del Novecento* che ripercorre le linee interpretative che vanno da Ernest Troeltsch in cui, il senso della storia rappresenta la sintesi tra la memoria del passato, l'obiettività del presente e l'incertezza per il futuro a Voegelin, a Löwith, a Rosenzweig per i quali la storia non è solo continuo sviluppo ma articolazione della vita umana all'interno della comunità politica in cui ha voce l'individuo². È con s. Tommaso però che la conoscenza scientifica viene acquisita nella visione cristiana del mondo tentando di armonizzare l'idea della natura con l'idea della individualità e della libertà umana. Si realizza, in questo modo, una prima sintesi filosofica che ha dato vita a orientamenti filosofici per tutto il XV e il XVI secolo. Ma la difesa della libertà e il suo valore vengono codificati nella cornice del pensiero politico moderno che caratterizza il corso del XVII e XVIII secolo quando, in Inghilterra, la categoria libertà viene

¹ Per riferimenti relativi al periodo classico cfr. V. MARZOCCHI, *Filosofia politica*, Laterza, Roma –Bari, 2011, pp. 3-93; G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, Laterza, Roma –Bari, 2001, Vol. I, pp. 45-164.

² Cfr. AA. VV. *Storia e politica, Agostino nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma, 2004. Cfr. anche E. Graziani, *L'incidenza di Agostino nel pensiero del Novecento*, in "Studium", 1, 2006, pp. 115-122.

collegata all'individualità. Questa è la linea che riteniamo di scegliere per avvicinarci al problema della libertà seguendo, attraverso un nuovo dinamismo, alcuni tratti dell'analisi sviluppata da Carl J. Friedrich nelle sue dodici lezioni a Harvard raccolte nel volume *Political Theory* in cui c'è il recupero della lezione dei classici della libertà tra cui John Locke e J. S. Mill³.

B 1. Il principio dell'ordered liberty in John Locke

Il pensiero politico moderno pone al centro della sua riflessione filosofica la libertà come «ideale politico supremo» che deve dare anima all'organizzazione politica dello stato. Il genio inglese, dando precedenza all'*ordered liberty* e alla *liberty under law*, ha mantenuto vive le virtù necessarie per garantire le istituzioni della libertà e ha fatto salva la libertà come individualità. Il sistema costituzionale inglese ha posto alla base del rapporto diritto-politica i fondamenti del diritto naturale. La politica, seguendo questa impostazione riconosce, in primo luogo, la *rule of law* che trova a sé confinante il principio dell'*ordered liberty*, ossia la libertà prescritta nei diritti del popolo inglese secondo le antiche consuetudini. Questo principio si completa con la *liberty under law*, con la libertà di ciascuno che riconosce la superiorità e il primato della legge fondamentale. Nell'Inghilterra del 1660, Locke, l'esponente più in vista del partito Whig, riflettendo sull'esperienza politica inglese, ancorata a ideali e principi legati alla tradizione, fa della libertà il principio ispiratore dell'organizzazione sociale e politica dello stato. Locke difende i

³ Cfr. C. J. FRIEDRICH, *An Introduction to Political Theory*, Harper and Row, New York, 1970, trad. it., *Introduzione alla teoria politica*, Istituto Librario Internazionale, Milano, 1971; in particolare il capitolo II, *La dottrina del liberalismo*: Locke e Mill, pp. 15-28.

diritti dell'individuo accostando religione e libertà. Nel *Saggio sulla tolleranza*, scritto nel 1667, il filosofo pone al centro della sua riflessione l'individuo e sottolinea che i principali diritti dell'individuo sono la libertà di culto, la libertà di opinione, la libertà di associazione e la difesa del patrimonio. Questi diritti sono il fine della società politica. Inerente al tema dei diritti è il tema della tolleranza intesa come "principio" che permette ad ogni individuo la libertà esclusiva del proprio agire sociale e politico, di esprimere le proprie opinioni, di professare il proprio culto religioso. Il tema della tolleranza è ripreso da Locke e approfondito in un altro scritto del 1689, *Epistola sulla tolleranza*, in cui prospetta, come scrive Barbara Henry, una «pragmatica della tolleranza» in cui vengono riaperte le posizioni sostenute nel 1660, 1662, "includenti sia la disposizione interiore sia le parti politiche che promuovono la prima" a favore di "una tolleranza laica che esuli dalle questioni connesse alle verità ultime e che sposti la discussione sulle modalità che rendono possibile una migliore coesistenza sul terreno dell'ordine mondano"⁴. In questo modo, il filosofo ribadisce la libertà dell'individuo e prospetta l'ideale di un cristianesimo razionale immune da ogni incrostazione dogmatica. Anche se la libertà di coscienza e di culto trovano spazio nella riflessione filosofica lockeana e fondamento nella legge di natura, il nucleo centrale della libertà per Locke, è quello su cui si costruisce l'idea di individuo e si edifica il progetto politico di una forma di tolleranza laica da realizzare all'interno della società. Dal momento che in Locke il concetto di libertà implica l'accettazione volontaria dei doveri, la responsabilità di ciascuno è di garantire la protezione della

⁴ Cfr. B. HENRY, *Lessici e diritti, pragmatica della tolleranza. Una parziale rilettura di un testo lockiano*, in *La filosofia politica di Locke*, a cura di R. GATTI, G. M. CHIODI, Franco Angeli, 2005, pp. 183-184.

libertà e il perfetto esercizio della giustizia naturale. Questo esercizio, a sua volta, permette le relazioni tra individui fondate su accordi vincolanti tra le parti.

Dalla teoria politica lockeana scaturiscono aperture e possibilità che coinvolgono il nostro presente su un duplice piano: quello che «ripensa le radici del liberalismo» e traccia un bilancio del liberalismo di oggi e quello che ripercorre l'eredità lockiana per interrogarsi sulle questioni del liberalismo politico aprendo la strada alla critica delle «ambiguità liberali»⁵.

B 2. Estensione del principio lockiano: John Stuart Mill

La filosofia politica di Locke, trova nel pensiero filosofico di Mill un approfondimento e una elaborazione dottrinale tale da rendere il saggio *On Liberty*, scritto nel 1854, un testo nato per la difesa dell'individuo in cui, il concetto di libertà civile e sociale è conquista e non presupposto, è fine e non mezzo. Il filosofo inglese, anticipando i *topoi* del positivismo giuridico, prospetta limiti per il potere statale, fissati dalle frontiere invalicabili delle libertà individuali. Mill scrive in un'epoca densa di grandi mutamenti politici e sociali. Come ha scritto Nadia Urbinati, "cercò di superare l'ottica del dualismo tra antichi e moderni, e lo fece a

⁵ Sull'attualità della filosofia politica di J. Locke e sulle questioni aperte del liberalismo, come per le ambiguità liberali, cfr. *La filosofia politica di Locke*, cit. Il volume comprende i contributi presentati al Terzo seminario sui classici della Filosofia politica, *John Locke: ripensare i fondamenti del liberalismo*, tenutosi presso l'Università di Perugia il 3-4 giugno 2004. Precedenti a questi studi si ricordano: N. BOBBIO, *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino, 1963; A. SABETTI, *La filosofia politica di J. Locke*, Liguori, Napoli, 1971; J. LOCKE, *Antologia di scritti politici. Introduzione a J. Locke*, a cura di N. MATTEUCCI, Bologna, 1980.

partire da una riflessione critica sulla società industriale”⁶. Infatti, dalla critica alla nascente società industriale, sottolinea l’Urbinati, si evince il rilievo dato al valore dell’individuo, all’eguaglianza delle donne e alla fine del lavoro schiavistico⁷. In sostanza, scaturisce una nuova idea di individuo, non più legato ai canoni dell’antica filosofia morale, ma proteso verso i valori moderni profusi, dall’idea di «una migliore qualità della vita» auspicata da norme (in quel periodo si discuteva la legge sull’estensione del suffragio) e dall’attività legislativa incentrata sui *Representations Acts* degli anni 1823-1867 che avrebbero dato nuovo impulso alle istituzioni. In questo contesto Mill si pone a difesa delle libertà individuali e a difesa di una nuova concezione di individuo volto a perseguire il proprio bene e la propria felicità. A questa ‘emancipazione’ dell’individuo si accompagna l’idea dello sviluppo umano nella sua più ricca diversità. Ciò contribuisce a formare la nuova idea di società che smette di crescere e svilupparsi in misura diseguale. L’obiettivo della nuova società ora consiste nel perseguimento di una «morale egualitaria». All’interno di questo concetto, Mill antepone la libertà di opinione che trova a sé confinante il principio della tolleranza. Anche se nel saggio *On Liberty*, come scrive Nadia Urbinati, si ritrovano alcuni motivi della filosofia platonica, possiamo aggiungere che questi motivi sono filtrati all’interno di un lessico politico moderno che si appropria dei nuovi adattamenti che la libertà assume in relazione ai nuovi tempi. Attraverso un linguaggio che rimanda ai lessemi della filosofia politica platonico-aristotelica il filosofo, dopo aver spiegato, che i secoli, come gli uomini, non sono esenti dall’errare e

⁶ Cfr. N. URBINATI, *Giustizia e felicità nel pensiero di John Stuart Mill e Amartya Sen*, in “Filosofia politica”, 1, 2013, p. 88.

⁷ Cfr. N. URBINATI, *L’ethos della democrazia. Mill e la libertà degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

che ogni secolo, attraverso la voce della storia ha espresso opinioni che i secoli successivi hanno giudicato errate scrive: "è dovere così dei governi come degli individui formarsi le idee più esatte che possono, di formarsele con la massima accuratezza, e di non imporle mai agli altri se non sono ben certi di avere ragione. Ma quando essi ne sono certi (così parlano i nostri avversari) non sarebbe già onestà, ma viltà il non agire secondo le proprie idee e il non impedire la diffusione di dottrine che, in coscienza, giudicano nocive al genere umano, sia in questo che nell'altro modo; e tutto ciò per la semplice ragione che altri popoli, in epoche meno illuminate, hanno perseguito opinioni che oggi sono accolte come vere"⁸. Da una analitica del testo si evince la sintesi strutturale del pensiero milliano costruito sulla relazione potere-libertà. Si configura, contemporaneamente, l'architettura del rapporto autorità-libertà. Tale rapporto rende l'espansività della vita individuale verso la vita collettiva. Attraverso la descrizione delle differenze tra gli uomini, relative al modo di gioire, di soffrire così come «di sentire l'azione delle diverse influenze fisiche e morali», il filosofo si pone una domanda: "perché dunque la tolleranza, in quanto si tratta di modi di sentire che interessano la collettività, dovrebbe applicarsi solo a quelle forme di vita e a quei gusti riconosciuti dalla massa dei loro partigiani? Presso nessun consorzio umano si nega la diversità dei gusti. Una persona può, senza incorrere in biasimi, fumare o non fumare sigari, amare la musica, darsi agli esercizi fisici, al gioco degli scacchi o delle carte, o allo studio, perché i simpatizzanti e i nemici di tutte queste cose sono troppo numerosi per essere ridotti al silenzio"⁹. Così, le differenze tra gli uomini coinvolgono in primo luogo, l'esistenza individuale, in un secondo momento, l'esistenza intersoggettiva

⁸ Cfr. J. S. MILL, *On Liberty*, (1858), Bompiani, Milano, 1946, p. 47.

⁹ *Ivi*, p. 111.

che, approdando all'essenzialità della vita, apre il sentiero alle sorgenti del *self* e ai percorsi della diversità che mirano al traguardo dell'eguaglianza. La tolleranza, intesa come disposizione d'animo ad accettare idee e opinioni diverse, diviene promotrice della relazione tra le differenze, tra le parti della società e le istituzioni poste in essere dai regimi democratici attraverso il recupero dell'*ethos* inclusivo che è arricchimento per ciascuno. In sostanza, nella visione milliana della libertà, la struttura teoretica del concetto si connette con quella politica, a sua volta arricchita dai continui richiami al mondo dell'etica e ai principi fondativi della vita umana costruita sul riconoscimento dei diritti dell'individuo. La libertà civile si incontra, così, con il problema dei limiti al potere politico che la società può legittimamente controllare. C'è alla radice di questa teoria un principio fondamentale: il solo motivo che autorizza la società ad intervenire nella sfera individuale dei suoi membri è per la salvaguardia di se stessa. L'autorità è legittimata a far uso della forza solo e soltanto se un membro della società nuoce agli altri, di conseguenza la coazione si giustifica solo quando la condotta di un individuo danneggia quella di un altro. In Mill si afferma il campo della libertà umana che comprende sia la libertà di coscienza sia la libertà di pensiero che aprono, a loro volta, tutte le altre libertà appartenenti alla sfera della soggettività. Dalla filosofia politica milliana ha attinto parte della filosofia politica contemporanea che ha dato rilievo all'individuo e ha saputo cogliere la vera essenza della libertà, trasportandola «nel mondo della vita sociale» (Capograssi). In questo modo, la libertà ha assunto tre profili: a) libertà del soggetto che vuole liberarsi da ostacoli e impedimenti, (libertà negativa); b) libertà del soggetto di riscattarsi dal bisogno, di liberarsi dalle catene artificiali della società che deve fornire i mezzi per permettere all'individuo di

poter perseguire il suo fine naturale (libertà positiva); c) libertà effettiva del soggetto, ossia la libertà del *volere* che coinvolge l'intimità della vita individuale, il rapporto tra il soggetto e l'universo, tra Noi e ciò che è diverso.

Con questa linea interpretativa della libertà, si sono confrontati, prospettando nuove implicazioni paradigmatiche, Isaiah Berlin e Dino Pasini.

3. Implicazioni paradigmatiche contemporanee

A. Il senso filosofico-politico della libertà

Le implicazioni del rapporto «libertà positiva», «libertà negativa» discusse da Isaiah Berlin, presuppongono una filosofia che si configura come libertà che occupa l'orizzonte della ragione comune dell'umanità e diventa, per così dire, una forma di vita intellettuale che si concretizza nella coscienza del proprio tempo e cerca di dipanare le asimmetrie che la ragione umana è in grado di generare. Posta al centro di un sistema filosofico, la libertà accentua le infinite implicazioni di ordine storico, religioso e politico. Per questo occorre operare una distinzione tra la libertà in senso filosofico-politico e la libertà in senso politico. La linea che seguiremo per discutere sulla libertà in senso filosofico-politico rimanda, per l'appunto, al saggio di Isaiah Berlin, *Due concetti di libertà*, nell'edizione curata da A. Passerin D'antrevès nel 1974 e al saggio di Dino Pasini *La libertà* del 1977 che si pone come sviluppo della filosofia di Berlin attraverso una analitica della libertà. L'aspetto politico della libertà rimanda alla teoria politica della libertà sviluppata da Hannah Arendt nel suo libro *Tra passato e futuro. Sei esercizi sul pensiero politico* scritto negli anni Sessanta del secolo trascorso.

Nel saggio di Berlin il problema della libertà viene analizzato

nei termini della duplice soluzione «positiva» e «negativa». Il filosofo dopo aver parlato della relazione che lega la felicità con la bontà, analizza il significato della parola libertà avvertendo che nel lessico politico spesso il termine può essere suscettibile a forme interpretative diverse. Nel suo testo il filosofo adopera i termini *freedom* e *liberty* a cui non sono estranei né il significato della *liberté* francese né tanto meno il significato della *Freiheit* della lingua tedesca. Nelle pagine del suo saggio però, il filosofo sebbene dica espressamente di usare indistintamente i due termini in lingua inglese, dando ad essi un identico significato, si comprende da un'analisi del testo che si riferisce ora alla *freedom* in senso «positivo» ora alla *liberty* in senso «negativo». Ciò che si può osservare è, dal punto di vista del lessico politico, che i due termini non sono in antitesi tra di loro ma costituiscono una sorta di contrapposizione-relazione la cui soluzione ultima si riduce in termini di stato-governo. Così scrive: "il primo di questi sensi politici del termine libertà, che, seguendo molti che mi hanno preceduto, chiamerò il senso «negativo», è connesso alla risposta della domanda: quale è l'area all'interno della quale il soggetto, una persona o un gruppo di persone, è o dovrebbe essere lasciato fare o essere ciò che è in grado di fare o di essere, senza interferenze da parte di altre persone? Il secondo, che chiamerò senso «positivo», è connesso alla risposta alla domanda: quale o chi è la fonte del controllo o dell'interferenza che può determinare che qualcuno faccia o sia una cosa piuttosto che un'altra?"¹⁰. In senso positivo la libertà è partecipazione al potere come autogoverno, la libertà in senso negativo, invece, si concretizza quando si manifesta una carente capacità decisionale riguardo alle politiche governative.

Il versante interpretativo di Dino Pasini prospetta analiti-

¹⁰ *Ivi*, p. 103.

camente le due forme di libertà avanzate da Berlin. Nel saggio *La libertà*, corpo centrale del volume *Problemi di filosofia della politica*¹¹, l'autore, fortemente ancorato ai canoni della scuola di Augusto Del Noce, che caratterizza i corsi di filosofia della politica degli anni settanta alla Sapienza, sottolinea che la libertà politica segue naturalmente il suo corso, nel proporsi come «libertà negativa» intesa come libertà dell'individuo dallo stato-governo; in altri termini, si tratta di una rivendicazione della libertà da qualunque stato che soffoca l'individualità umana. La libertà politica «negativa» è concepita come assenza di impedimenti da parte dello stato-governo per la più completa e libera manifestazione dei bisogni dell'individuo contemporaneo. Non è altro che l'opposizione a tutte le interferenze che il potere politico esercita sulla sfera individuale. Pasini nella sua analitica filosofica ha fatto propria la dottrina politica di Locke, dello stato di natura come stato di perfetta libertà dove l'uguaglianza giuridica è posta a garanzia dell'individuo di fronte all'esercizio del potere politico. I caratteri della dottrina liberale miscelati con spunti giusnaturalistici fanno da sfondo all'esigenza di una libertà individuale sempre più attuale che rivendica il desiderio della limitazione all'esercizio del potere politico. Il problema dei limiti al potere statale apre però il problema dello stato di diritto ossia della *rule of law* che Pasini risolve attraverso la limitazione del potere politico sia formalmente che sostanzialmente. Formalmente secondo il principio del controllo attraverso la bilancia dei poteri, sostanzialmente sulla base delle garanzie dei diritti individuali. Per Pasini il problema del limite si risolve attraverso una via politica. L'autore propone un reggimento politico che attraverso le istituzioni politiche e le strutture giuridiche possa garantire il diritto di ciascun individuo (quello che noi oggi

¹¹ Cfr. D. PASINI, *Problemi di filosofia della politica*, Jovene, Napoli, 1977.

chiamiamo diritto di cittadinanza) nello Stato. Seguendo questa linea l'autore introduce la libertà «positiva» che è sostanzialmente libertà dello Stato, è la partecipazione sostanziale ed effettiva dei cittadini alle decisioni politiche e all'esercizio del potere. Questo metodo, così interpretato, permette forme di autocontrollo del sistema politico e di esercizio delle funzioni che influenzano le decisioni politiche. Le stesse decisioni politiche spesso non sono consone con la realtà e con lo sviluppo trasformativo della società sempre più protesa verso l'apertura a nuovi fenomeni, primo fra tutti quello delle migrazioni di popoli.

B. L'aspetto politico della libertà

Sebbene nella nostra epoca la libertà assuma alcune configurazioni specifiche inerenti ai diversi modelli filosofici, il problema concernente l'aspetto politico della libertà, implica alcune considerazioni. L'aspetto politico della libertà è stato teorizzato, a più riprese da Hannah Arendt nei primi anni Settanta, sicuramente in coincidenza alle decisioni prese dal governo statunitense sui temi della pace e della sicurezza che riaprivano il dibattito sul fondamento dei diritti e delle libertà costituzionali. L'aspetto politico della libertà costituisce, per la filosofia, «il nocciolo della politica». «Non c'è teoria politica» scrive «che possa considerare con indifferenza questo problema che ci ha portato nella oscura selva nella quale la filosofia si è smarrita. La libertà (in quanto fatto dimostrabile) e la politica coincidono e sono in relazione reciproca come le facce di uno stesso argomento»¹². La questione cela congiuntamente il periodo di crisi che stava attraversando la filosofia

¹² Cfr. H. ARENDT, *Tra passato e futuro. Sei esercizi sul pensiero politico*, (1961) Vellechi, Firenze, 1970, p. 159.

politica in continuo raffronto-scontro con la scienza politica. Per questo, il recupero dei motivi aristotelici, inerenti la libertà politica, contribuiscono a rafforzare l'idea della libertà filosofica intesa come *valore*. Solo questa consapevolezza rende configurabile la libertà nella politica di governo (prodotto dell'artificialità della politica) che ha lo scopo precipuo di garantire la libertà. In questo modo libertà e politica coincidono alla stessa stregua del legame che intercorre tra filosofia e politica, legame inteso, secondo Laura Bazzicalupo "come prodotto artificiale e consapevole di uomini e donne che coesistono e organizzano il mondo comune"¹³. Ma in che modo si crea questo legame? L'intuizione della Arendt, di evidente ascendenza kantiana, si concretizza quando la libertà politica si incontra con la libertà morale e la stessa libertà si pone in relazione alla sfera politica nel mondo della pratica così come l'agire umano si pone in relazione all'azione politica del soggetto. Per Laura Bazzicalupo slitta il rapporto costruito sulle definizioni «sapienti» e, più che dare una risposta confezionata sul concetto di libertà, la filosofa guarda alle modalità con le quali "la forma del coesistere viene accettata o combinata"¹⁴ all'interno della società in cui la libertà si incontra con le modalità delle diverse forme di potere. Quale peso assume oggi la libertà in relazione al potere politico, se viene confuso il rapporto tra la libertà privata o personale e la libertà civile o politica? Il nocciolo del problema coinvolge l'etica della responsabilità e il passaggio dalla libertà politica in senso moderno, alla libertà politica in senso contemporaneo, in relazione ai "poteri", si scandisce attraverso la coscienza della libertà intesa come libertà creatrice dei valori apparte-

¹³ Cfr. L. BAZZICALUPO, *Politica*, Carocci, Roma, 2013, p.15.

¹⁴ *Ivi*, p. 17.

nenti alla sfera più intima dell'individuo. In sintesi, dalla libertà di coscienza, attraverso il cammino intrapreso verso l'acquisizione della «coscienza della libertà», con il recupero dei fondamenti della morale si perviene alla libertà politica. L'accezione della «libertà come politica» rafforza la convinzione che la politica "è il bisogno collettivo di trattare, di raggiungere compromessi e di conciliare interessi diversi, concepiti come materiali o ideali, dei quali almeno temporaneamente si sia accertata l'esistenza come naturale"¹⁵. In questo modo la libertà politica diviene un *valore* fondamentale, necessario al giusto funzionamento delle istituzioni politiche. Questa è la condizione preliminare per la vita in società.

¹⁵ Cfr. B. CRICK, *La libertà come politica*, in *La libertà politica*, cit., p. 163.

Bozza 6
formato mm 140x200 b/n
allestimento brossura fresata

Elementi per una teoria del δῆμος

Enrico Graziani

(Sapienza - Università di Roma - Dipartimento di Scienze Politiche)

1. La democrazia è un fatto compiuto?

La domanda iniziale apre un interrogativo che prospetta il dato di una evidente criticità che sta attraversando la democrazia. Per questo motivo, seminari e convegni, negli ultimi anni, hanno marcato l'urgente necessità di tornare a discutere sul tema della democrazia, sulla radicalità della sua trasformazione, sull'erosione della sua struttura paradigmatica, nonché sulle «minacce» che incombono sulle diverse configurazioni assunte negli Stati a livello globale¹. Se tale urgenza scaturisce da una attuale crisi diagnosticata all'interno del modello democratico, possiamo dire che la democrazia ha attraversato crisi ancor più complesse nel passato, all'interno di scenari geopolitici diversi. Dalle crisi precedenti la democrazia ha sempre trovato potenziali di rinnovamento e nuove configurazioni che, in positivo, al di là di tante confutazioni, hanno posto la questione sul «futuro della

¹ Il testo trae spunto dal seminario di approfondimento svolto all'interno del corso di Filosofia politica nel 2015, successivo al Convegno nazionale della Società di Filosofia politica del 17-19 ottobre 2013 e alla pubblicazione degli Atti confluiti nel volume *Crisi della democrazia*, a cura di L. BAZZICALUPO, Mimesis, Milano, 2014.

democrazia»². Questione ancora aperta sollevata negli ultimi anni anche da Carlo Galli il quale insiste sul “disagio della democrazia” e sul doppio grado che la caratterizza: quello “soggettivo” che coinvolge il cittadino, quello “oggettivo-strutturale” che denuncia l’inadeguatezza della democrazia, i suoi istituti e le mancate promesse che hanno infranto “l’obiettivo umanistico” fondato sui diritti e le libertà³. In sostanza, Galli, ripercorrendo alcune tappe che hanno gettato “onde” sulla democrazia, apre il dibattito sul problema (attuale) del mancato controllo del potere politico da parte dei cittadini (dato soggettivo), sentore di una sorta di insoddisfazione-odio-rancore per la democrazia preannunciato anche da J. Rancière⁴. Argomenti che, in un certo senso, Colin Crouch ha anticipato nel suo libro *Postdemocrazia* in cui sottolinea che, nonostante la crescita del numero degli Stati democratici a livello globale, “si può interpretare la crescente insoddisfazione della gente rispetto alla politica e ai politici, come un segnale di salute della democrazia”⁵.

C’è poi chi sostiene la teoria delle “condizioni inospitali” della democrazia che inducono a “ridisegnare la strategia di sopravvivenza che la pianta democratica può adottare per continuare a esistere pur in condizioni che non è in suo potere mutare”⁶. E chi

² Con tono critico, questa tesi viene confutata da N. Bobbio il quale, chiamato a rispondere con una relazione sul “futuro della democrazia”, citando Hegel e Weber ebbe a dire che al di là di ogni proiezione per il futuro della democrazia “la storia prosegue il suo corso indifferente alle nostre preoccupazioni”. In sintesi è più utile discutere sullo stato attuale dei regimi democratici e individuarne le criticità per poter formulare le ragioni di fiducia per il futuro della democrazia. Cfr. N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, in *Elementi di politica*, a cura di P. POLITO, Einaudi, Torino, 2010, p. 120.

³ C. GALLI, *Il disagio della democrazia*, Einaudi, Torino, 2011, pp. 3-4.

⁴ Cfr. J. RANCIÈRE, *L’odio per la democrazia* (2005), Cronopi, Napoli, 2007.

⁵ Cfr. C. CROUCH, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 4.

⁶ Cfr. A. FERRARA, *La democrazia tra crisi e trasformazione*, in *Crisi della De-*

invece la pone tra i “paradossi” interrogandosi sulle cause e ragioni che determinano profonde forme di insoddisfazione per il modello democratico⁷ recuperando il paradigma “dell’era della sfiducia” fondato sul grado di insoddisfazione e disagio dei cittadini⁸. Questi argomenti ci portano a dire che, pur mutando i tempi, la democrazia vive, ma continua a vivere, come scrive Alessandro Ferrara, una continua tensione tra crisi e trasformazioni. Crisi che anche nel passato hanno generato forti contraddizioni e contrapposizioni, creando compromessi. Già dalla seconda metà del XX secolo, come scrive il costituzionalista Carl J. Friedrich, la creazione del blocco USA-URSS, ha messo a rischio di erosione la “democrazia costituzionale” -intesa come manifestazione pratica e riflesso del processo democratico- dinanzi all’avanzare della “democrazia popolare” di stampo sovietico⁹. Su questo pericolo

mocrazia, cit., p.274-289. L'autore elenca le 10 qualità inospitali della democrazia partendo dall'analisi del costituzionalista americano F. MICHELMAN, *How Can the People Ever Make the Laws? A Critique of Deliberative Democracy*, in J. BOHMAN, W. REHG (eds.) *Deliberative Democracy*, MIT Press, Cambridge, 1997, p. 154. In sintesi: 1) l'estensione del corpo politico; 2) l'articolazione istituzionale; 3) la anonimità dei processi di formazione della volontà politica; 4) l'irriducibilità del pluralismo culturale; 5) la differenziazione della cittadinanza su scala domestica per quanto riguarda i processi migratori; 6) la finanziarizzazione dell'economia capitalista; 7) la verticalizzazione dei rapporti sociali e politici; 8) la globalizzazione dell'economia; 9) il mutamento strutturale; 10) l'utilizzo sempre più esteso dei sondaggi. A questi punti Ferrara aggiunge che la democrazia può sopravvivere “rivedendo in direzione dualistico-costituzionalista la sua nozione di cardine di legittimità democratica, aprendo la strada ad una tutela anche giuridica -oltre che politico-parlamentare- dei suoi cardini fondamentali”, cit., p. 287.

⁷ Cfr. S. PETRUCCIANI, *Dal disagio della democrazia a una nuova agenda democratica*, in *Crisi della democrazia*, cit., p. 171.

⁸ Cfr. P. ROSANVALLON, *La politica nell'era della sfiducia* (2006), Città aperta, Troina (En), 2009.

⁹ Cfr. C. J. FRIEDRICH, *Constitutional Government and Democracy*, Ginn

della democrazia, in quegli anni, si concentra anche il libro di Raymond Aron *La democrazia alla prova del XX secolo*. Il teorico della politica prende posizione a favore di una società costituzional-pluralista la sola, a suo giudizio, in grado di allontanare i pericoli e le difficoltà che si insinuano nella democrazia¹⁰. Negli stessi anni anche Giovanni Sartori nel volume *Democratic Theory* (1965) e in *Democrazia e definizioni*, uscito in prima edizione nel 1969, a cui hanno fatto seguito altre cinque edizioni, affronta il problema della democrazia dal punto di vista analitico prospettandone una teoria realistica. Sempre, su questa linea, gli studi sulla democrazia lo portano negli anni Novanta ad esporre e difendere la teoria della democrazia come «grande speranza» il cui nucleo, a suo giudizio, si fonda sul rapporto ideali-realtà, prescrizioni-descrizioni e la conversione della teoria in prassi. In sostanza, nella speranza delle «mancate promesse» di cui ha parlato Bobbio nel suo scritto, *Il futuro della democrazia*, del 1984. Alle considerazioni di Bobbio, Sartori aggiunge la necessità di apportare idee autentiche e serie, «idee che arricchiscono il sapere» e permettono nuove progettualità e potenzialità per lo sviluppo della democrazia. Queste sue considerazioni, confluite nell'articolo *Sondaggi -la democrazia dei ciechi*, pubblicato su "La stampa" del 5 ottobre 2004, si riallacciano al nucleo della sua relazione del 4 Ottobre, tenuta presso il Teatro Regio di Torino, in cui sottolinea che la teoria classica della democrazia deve fare i conti con nuove realtà, più specificatamente con nuove forme di linguaggio che hanno trasformato radicalmente il *demos*. In questo modo bandisce ogni forma di democrazia fatta di scorciatoie: "ogni incremento di demo-potere"

and Company, Boston, 1950; trad. it., *Governo costituzionale e democrazia*, Neri Pozza, Vicenza 1964.

¹⁰ Cfr. R. ARON, *La democrazia alla prova del XX secolo*, Il Mulino, Bologna, 1962.

scrive “è tale solo se è sostenuto da incrementi di demo-sapere, da un demos meglio informato” piuttosto che essere inebriati “da democrazie immediate”¹¹.

In questo modo Sartori antepone la nozione classica del sostantivo δῆμος, che esprime «l’idea di persona» nel senso di popolo-popolazione-moltitudine, al κράτος, costitutivo della forma, ossia di quella scomposizione assunta analiticamente dalla declinazione dei due termini, riconducibile allo schema che analizza la democrazia a) dal punto di vista della legittimità; b) dal punto di vista della dimensione prescrittiva; c) della dimensione descrittiva; d) della dimensione evolutiva; e) della dimensione numerica; f) infine sui significati secondari o derivati¹².

Il recupero del δῆμος, però, assume ancora un altro significato più intimo alla natura della democrazia, un significato che assorbe, in sé, l’idea di individuo che vive nel «regime delle possibilità» attraverso «la felicità della democrazia»¹³. Questa affermazione così prospettata, auspica nuove forme di apertura che fanno leva su un potenziale di rinnovamento più incline a valorizzare gli aspetti che aiutano a liberare le capacità dell’individuo. Per questo è necessario recuperare la nozione “educare la –alla democrazia” attraverso le potenzialità del δῆμος.

¹¹ G. SARTORI, *Sondaggi – la democrazia dei ciechi*, in “La Stampa, 5 ottobre 2004, p. 1 e p. 26.

¹² Cfr. G. SARTORI, *Elementi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna, 1995, p. 33-34.

¹³ Cfr. G. ZAGREBELSKI, E. MAURO, *La felicità della democrazia. Un dialogo*, Laterza, Roma-Bari, 2012. Riferimenti si trovano in E. PULCINI, *Quale individuo per la democrazia?*, in *Crisi della Democrazia*, cit., p. 96.

2. Educare il δῆμος

La parola δῆμος è, quindi, un termine sostantivo la cui radice è legata all'idea dell'individuo-persona. Nel lessico politico è legata all'idea dell'*homo democraticus* archetipo dell'individuo della *postmodernità* e ad un modello di individualità arrivata sino ai nostri giorni, in sfida perenne con il tempo della democrazia. La sfida dell'individuo democratico contemporaneo però, è anche la sfida della democrazia, soggetta a forme di degenerazione che, negli ultimi tempi, fanno parlare di «democrazia sfigurata»¹⁴. Questa immagine scaturisce dalla constatazione delle tante criticità che la democrazia occidentale sta attraversando ma permette anche di guardare, con maggiore obiettività, a quelle realtà del mondo, oggi democratiche, che però non sono legate alla tradizione del δῆμος. In sostanza, le afasie riscontrabili negli Stati a democrazia avanzata, in cui il modello liberale ha offuscato forme di egoismo e di individualismo edonistico che hanno infranto il ceppo dell'eudaimonia, di certo non coincidono con quelle degli Stati, in cui, la democrazia è stata, per così dire, indotta. Su questi aspetti è tornata ad interrogarsi, da qualche anno la filosofia politica e la teoria politica. Solo nel 2014, ad esempio, sono stati pubblicati tre libri. Quello di Stefano Petrucciani *Democrazia*¹⁵, il volume collettaneo degli Atti del Convegno della Sifp, *Crisi della democrazia*, curato da Laura Bazzicalupo¹⁶ e il libro di Alessandro Ferrara, *The Democratic Horizon: Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*¹⁷. Ebbene, sembrerebbe, a prima vista, che

¹⁴ Cfr. N. URBINATI, *Democrazia sfigurata*, Bocconi, Milano, 2014.

¹⁵ Cfr. S. PETRUCCIANI, *Democrazia*, Einaudi, Torino, 2014.

¹⁶ Cfr. AA.VV. *Crisi della democrazia*, Op. cit.

¹⁷ Cfr. A. FERRARA, *The Democratic Horizon: Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

il 2014 sia stato l'anno consacrato alla democrazia. Ma perché tanto interesse? Cosa sta cambiando all'interno della forma-modello democrazia e quali sono le patologie? Sicuramente c'è una trasformazione in atto come documenta puntualmente ogni anno l'annuario *Freedom in the World* che nel rapporto del 2017, *Populists and Autocrats: The Dual Threat to Global Democracy*, ha denunciato che circa 67 paesi al mondo soffrono il drammatico declino dei diritti politici e delle libertà civili, sintomo questo, di una patologia che avvolge la democrazia a livello globale. Da parte dei filosofi della politica la questione, però, non viene affrontata guardando solo alle statistiche e alla correlazione o rapporto casuale tra gradi di benessere dei cittadini e democrazia ma attraverso una analisi delle criticità che investono i regimi democratici. Criticità che coinvolgono l'essere umano, prima come individuo, poi come cittadino. Così è, sia quando si parla di «*legitimacy global governance*», sia quando si discute delle *accountability-responsiveness*, ossia della relazione "responsabilità/affidabilità/capacità di produrre politiche efficaci, e di giustificarle"¹⁸. Questi temi riaprono da una parte, la questione sul limite della democrazia come forma del «formato statale-nazionale della politica moderna», dall'altra la discussione sulla crisi della soggettività che, a sua volta, apre la critica al "modello antropologico delle democrazie moderne"¹⁹. Questa discussione spinge verso la prospettiva di «forme aperte» di democrazia protese al recupero di un nuovo *ethos* democratico-prudenziale fondato sulla combinazione di più elementi (etnie, linguaggi, culture, tradizioni), in grado di

¹⁸ Cfr. B. HENRY, *Riassetto e dislocazioni della democrazia*, in *Crisi della Democrazia*, cit., p. 58.

¹⁹ Cfr. O. GUARALDO, *Crisi della democrazia e soggettività individualista: la prospettiva della teoria femminista*, in *Crisi della democrazia*, cit., p. 132.

produrre una «capacità autoriformatrice» della democrazia necessaria per la salvaguardia del δῆμος.

Il modello di democrazia fondato sul δῆμος che, declinato nelle diverse forme - *peuple* (lingua francese), *völk* (lingua tedesca), *people*, inteso al plurale, come *allbody*, totalità collettiva di individui, o *everybody*, pluralità discreta di individui-, è quello che oggi ha maggiori potenzialità autoriformatrici in grado di apportare potenzialità rivoluzionarie alla democrazia. La constatazione prospettata da Stefano Petrucciani secondo la quale “noi moderni utilizziamo ancora una parola che la Grecia ci ha consegnato in eredità”²⁰, legittima la teoria politica del δῆμος e ci autorizza a dire che un filo conduttore collega la teoria classica con quella moderna. Di questo fatto si è accorto, all’inizio degli anni settanta, anche M. I. Finley che, nel libro *La democrazia degli antichi e dei moderni*, (così si intitola anche il primo capitolo del libro *Democrazia* di Stefano Petrucciani), sviluppa una analitica della democrazia da cui traspaiono due elementi. Il primo individua i limiti del modello greco, più radicale rispetto alla democrazia moderna; il secondo si concentra sulla critica alla democrazia moderna trasformatasi in «sottomodelli di democrazia». Questo aspetto mina e riduce le potenzialità del δῆμος e la sua forza riformatrice. Nella democrazia ateniese, scrive Finley, “un giovane riceveva la propria educazione partecipando all’Assemblea; probabilmente non importava quali erano le dimensioni della Sicilia (questione puramente tecnica, come avrebbero convenuto tanto Protagora quanto Socrate) ma veniva a conoscenza dei problemi politici di Atene, delle scelte, delle argomentazioni, e apprendeva a valutare gli uomini che si facevano avanti per fare politica e per essere capi”²¹. Ebbene la forza riformatrice del δῆμος -radicale nella

²⁰ Cfr. S. PERTUCCIANI, *Democrazia*, cit., p. 5.

²¹ Cfr. M. I. FINLEY, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, cit., p. 30-31.

democrazia ateniese- è proprio l'*ethos* che incarna un certo tipo di educazione: l'educazione democratica già presente in Tocqueville e riconducibile al concetto «educare la democrazia»²², quale fondamento dell'autorealizzazione individuale. In sostanza, questo modello cela il carattere prescrittivo della democrazia, ossia «il dover essere» della democrazia contenuto nella sua stessa natura. Il carattere della normatività costituisce, così, il dato realistico della democrazia che si manifesta nel «come la società democratica deve essere». Il carattere della normatività, legato al precetto dell'educazione democratica dei cittadini, va oltre la data contingenza, si proietta nel futuro, rappresenta un testamento per le generazioni future. Diverso è, invece, il carattere descrittivo della democrazia, esso indica ciò che le istituzioni democratiche rappresentano in un dato momento, in quanto, come dice Dahl, le democrazie possono assumere fisionomie diverse, in epoche diverse. Possono essere «poliarchie», sistemi basati su forme competitive tra partiti, forme di opposizione, competizioni elettorali fatte di premi o, come scrive Petrucciani, forme involutive che spingono verso una «regressione oligarchica» caratterizzata dallo spostamento verso l'alto dei centri decisionali. Ma se la democrazia si è così trasformata, quali spazi occupa e quale posizione assume l'individuo democratico? Il recupero della nozione del δῆμος, costitutivo dell'idea di persona, può essere una delle tante vie che conducono a ridurre la tensione tra ideale e reale della democrazia e a non vedere cristallizzato il suo futuro.

²² Il riferimento testuale è riportato da E. PULCINI, *Quale individuo per la democrazia*, cit., p. 96. Per l'autrice non è scontato per la nostra epoca parlare di «educare alla democrazia», concetto esposto da A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America* (1835-40), in Id., *Scritti politici*, a cura di N. MATTEUCCI, Utet, Torino, 1968, vol. II; così come non è scontato il rapporto democrazia e educazione prospettato da J. DEWEY, *Democrazia e educazione* (1916), trad. it., La Nuova Italia, Firenze, 1984.

Bozza 6
formato mm 140x200 b/n
allestimento brossura fresata

Segmenti dell'idea di felicità

Anna Jellamo

(Università della Calabria - Dipartimento di Scienze politiche e sociali)

1. Felicità. Gli inizi.

Gli inizi dell'idea di felicità si trovano in Omero. Felicità è *olbos*, e felice (*olbios*) è colui che possiede ricchezza e prestigio (*Il.*, XXIV, 536-543, Es. *Theog.*, 954, Hrt I., 30-32). Diversa valenza ha la felicità nel senso di beatitudine (*makariotes*); *oi makares* per definizione sono gli dei (*Il.*, I, 339; *Od.* X, 299; Es., *Op.* 136). Ma i confini tra i due termini sono spesso sfumati. Anche con riferimento agli uomini si usa *makar*: "O beato (*makar*) Atride" dice Priamo di Agamennone (*Il.*, III, 182); nell'*Odissea*, Telemaco si rammarica di non essere stato "il figlio felice (*makar*) / d'un uomo che la vecchiezza sopra i suoi beni raggiunge" (*Od.*, I, 217); anche con riferimento agli dei si usa *olbios*: il Coro delle Danaidi celebra *olbie* Zeus (*Aesch, Suppl.*, 526).

Già in Omero cominciano a profilarsi due dimensioni della felicità, l'una che coincide con la ricchezza e l'abbondanza di onori, l'altra che, con una certa approssimazione, può essere pensata come uno stato d'animo di letizia. È ciò di cui Telemaco lamenta la mancanza pensando a Odisseo scomparso.

L'elemento patrimoniale è comunque sempre dominante: in Omero e fino a tutta l'età classica la prosperità era pensata come segno della benevolenza divina, per gli uomini come per le città

(Sol., fr.1 G.P., 9; Pind., *Ist.* X., *Ol.* XIII.4; Aesch., *Pers.*, 709; Soph., *Ed. r.*, 1282; Eur., *El.*, 943).

La dominanza dell'elemento patrimoniale comincia lentamente ad attenuarsi quando compare un'altra parola che dice felicità: *eudaimonia*. È anch'essa indicativa della benevolenza divina, come chiaramente indica la struttura della parola, ma in un senso più ricco e complesso rispetto al termine, analogamente strutturato, *olbiodáimon*, usato da Omero con riferimento ad Agamennone: nato con nume benigno (*Il.*, III,182).

In Omero felicità è sempre *olbos*. La prima occorrenza di *eudaimonia* potrebbe essere in Esiodo, se il passo è autentico¹: "Di tali cose beato (*eudaimon*) e felice (*olbios*) colui che, tutto questo/ sapendo, lavora senza colpa davanti agli dei, / conosce gli auspici e si guarda dal trasgredire le regole giuste" (*Op.*, 826-828, tr. G. Arrighetti). È certa l'occorrenza negli *Inni Omerici*: "Salve, dea: concedici fortuna (*tyken*) e felicità (*eudaimonien*)" (XI, 5, tr. G. Zanetto)². Anche in Saffo ricorre *eudaimonia*, come sintesi di ricchezza e virtù: "La ricchezza (*plutos*) disgiunta da virtù (*aretas*) è una vicina perniciosa, / ma la fusione di ricchezza e virtù ha in sé l'acme della felicità (*eudaimonia*)" (fr. 148 V., tr. F. Ferrari). Il nesso tra felicità e virtù è pure in Alcmene: "Felice (*olbios*) chi, guidato da saggezza (*euphron*) / compie il suo tempo / senza pianto" (fr. 1 P., 37-39, tr. A. Aloni). In un'elegia di Teognide compaiono affiancati i tre termini che dicono felicità: *makar*, *eudaimonia*, *olbios*. "Ah, beato e fortunato e felice colui che ignaro

¹ Sulla autenticità di questi versi, che chiudono l'opera esiodica, si nutrono dubbi, v. G. Arrighetti (a cura di) Esiodo, *Opere e giorni*, Garzanti, Milano 1999, comm. ad loc. p. 82.

² La datazione degli *Inni* è incerta, si ritiene che siano stati composti tra il VII e il VI sec. a. C., ma potrebbe non valere per tutti i componimenti. Di certo, *L'Inno ad Apollo* era noto nel V secolo, come risulta da Tuciddide (*Guerra del Peloponneso*, III.104. 4) che ne cita alcuni versi attribuendoli ad Omero.

di travagli discende alla scura magione di Ade" (*El.*, 1013-1014)³.

Lentamente, *eudaimonia* comincia a staccarsi da *olbos*, perdendo la connotazione materialistica propria di quest'ultimo termine. Significativo in tal senso è un passo di Erodoto: in un immaginario dialogo tra Creso e Solone, a Creso che lo invita a dire chi fosse l'uomo più felice, pensando alla felicità in termini di ricchezza, Solone risponde pensando alla felicità come *eudaimonia* (*Hrt.*, I. 30-32). È possibile che il dialogo erodoteo rifletta il senso della *eudaimonia* proprio del V secolo, ma i frammenti dell'opera soloniana testimoniano comunque come per Solone la felicità non si esaurisse nella ricchezza. "Noi non scambieremo mai [...] / la ricchezza per il valore", si legge in un frammento dell'opera poetica (fr. 6 G.P., 2-3, tr. M. Fantuzzi). Ancora: "Tale è la ricchezza dei mortali; tutti i beni in eccesso, / nessuno se li porta dietro quando scende all'Ade" (fr. 18 G.P., 7-8, tr. M. Fantuzzi). Proprio perché pensata come testimonianza della benevolenza divina, la ricchezza rimane, anche in Solone, componente essenziale della felicità (cfr. fr. 1 G.-P. 7; 17G.-P.), che però in essa non si esaurisce. Sono parte essenziale della felicità anche la rettitudine, l'onorabilità. La felicità è l'esito di una "buona vita", cioè di una vita condotta secondo misura. Sperando nel favore degli dei. Perciò, solo al termine della vita si può dire se un uomo è stato felice. L'uomo è in balia degli eventi, dice Solone a Creso: "a me certo pare che tu sia assai ricco e re di molte genti; ma quel che tu m'hai chiesto io non te lo posso dire,

³ Escludo dalla trattazione l'altra parola che dice "felicità": *eutychia*. La ragione dell'esclusione è che questo termine fa riferimento a una condizione di felicità dovuta all'occasionale favore della fortuna (*tyke*), e in quanto tale rientra nel più generale concetto di occasionale benevolenza degli dei o, appunto, del caso (cfr. *Sol.*, fr. 1 G.-P., 65-70). V. comunque C. de Heer, *Makar, eudaimon, olbios, eutykes. A Study of the Semantic Field Denoting Happiness in Ancient Greek to the End of 5th Cent B.C.*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1969.

prima di aver saputo se hai finito felicemente la vita. Infatti chi è molto ricco (*olbioteros*) non è in nulla più felice di chi vive alla giornata, se non lo accompagna la ventura di finir bene la vita mentre è in piena felicità" (Hrd. I, 32.5, tr. A. Izzo D'Accinni).

In realtà la nota dominante, in Solone e in tutta la poesia arcaica, è che la felicità non appartiene alla condizione umana. "Nessun umano è felice, ma sono in pena / tutti quanti i mortali che il sole vede" (Sol., fr. 19 G-P, tr. M. Fantuzzi). La ragione è che la vita umana è sempre incerta, costantemente esposta al volere degli dei. La precarietà della condizione umana è il riflesso della potenza degli dei. "Facile ai numi, che il cielo vasto possiedono, / fare splendido o miserabile un uomo mortale" dice Odisseo a Telemaco (*Od.*, XVI, 211-212, tr. R. Calzecchi Onesti). "Facilmente egli dona la forza, facilmente abbatte chi è forte, / facilmente umilia chi è grande e l'umile esalta, / facilmente raddrizza chi è storto e dissecca chi è florido, / Zeus che tuona profondo e abita le eccelse dimore" (*Es.*, *Op.*, tr. G. Arrighetti). Archiloco: "Per gli dei tutto è facile: spesso risollevarono dalla disgrazia / uomini che giacciono prostrati nella nera polvere; / spesso invece rovesciano a terra, supini, anche quanti avanzano" (fr. 130, tr. N. Russello). Saffo affida ad Afrodite la sua speranza di felicità: "non prostrare con ansie e con tormenti/ o dea augusta l'anima mia" (fr. 1 V., 2-3, tr. F. Ferrari). In un verso di Mimnermo: "Zeus / a nessuno degli uomini nega molti dolori" (fr. 2.15-16, tr. E. Mandruzzato). In un verso di Teognide: "Nessuno, o Cirno, è responsabile di perdite o profitti: / sono gli dei a dare e questi e quelle / [...] Nulla sappiamo, / gli dei, loro / compiono ogni cosa a loro proprio talento" (*El.*, 133-142, tr. F. Ferrari).

2. Felicità. La tragedia attica.

Complessa e sofferta è la trattazione della felicità nella tragedia, sempre in bilico tra speranza e timore.

Con la poesia arcaica la tragedia attica condivide l'idea della precarietà della condizione umana, dell'uomo soggetto al volere degli dei, esposto ai rovesci della sorte; con la poesia condivide il pessimismo di fondo. Sofocle: "Non veder mai la luce / vince ogni confronto, / ma una volta venuti al mondo / tornare subito là donde si giunse / è di gran lunga la miglior sorte" (*Ed. Col.*, 1224-1227, tr. F. Ferrari, cfr. *Theog.*, *El.*, 425-428). Euripide: "Fra i mortali nessuno è felice (*eudaimon*); quando il benessere (*olbou*) scorre copioso, uno potrebbe essere più fortunato (*entykesteros*) di un altro, ma felice (*eudaimon*) mai (*Eur.*, *Med.*, 1228-1230, tr. E. Cerbo). La felicità è solo un'ombra, un'illusione che "balugina / e rapida declina" (*Soph.*, *Ed.re*, 1189-1192, tr. F. Ferrari).

Nel trattare della felicità la tragedia riprende, soprattutto con Eschilo, motivi già presenti in Solone e in Teognide, ma li arricchisce con elementi nuovi. Il primo elemento è l'accettazione della sofferenza. *Pathei mathos*: si trova in un passo della trilogia eschilea la prima enunciazione di questo concetto: "saggezza (*phronein*) attraverso la sofferenza" (*Aesch.*, *Ag.*, 177, tr. E. Medda). *Pathei mathos* non indica la rassegnata impotenza dell'uomo di fronte alle alterne vicende della sorte (*tyke*), di fronte al mutevole volere degli dei, così ricorrente nella poesia arcaica; implica piuttosto una forma di consapevolezza: che la sofferenza è parte del divino disegno del mondo. La sofferenza che guida alla saggezza non è solo la propria esperienza del dolore: di fronte a Odisseo che prova pietà per la follia di Aiace - "nella sorte di lui trovo riflessa anche la mia. Vedo che noi, quanti viviamo, null'altro siamo se non fantasmi o vana ombra" - Atena lo esorta trarre insegnamento da quanto ha visto riguardo

alla potenza degli dei, e a non inorgogliersi “se più di altri sei potente per braccio o per vastità di ricchezze: un solo giorno basta a piegare tutte le cose umane e ad innalzarle di nuovo. Gli dei amano gli uomini saggi (*sophronas*) e odiano i malvagi” (Soph., *Ajax*, 121-133, tr. M.P. Pattoni).

La saggezza non è “felicità”, piuttosto è veicolo di felicità, condizione senza la quale nessuna felicità è possibile. Sofocle nell’*Antigone* rende questa immagine esplicita: “La saggezza (*phronein*) è la prima condizione della felicità (*eudaimonias*)” (*Ant.*, 1347, tr. F. Ferrari).

Il contrassegno della saggezza è la *misura*: l’antico precetto del “giusto mezzo” (Es., *Op.*, 40; Sol., fr. 5 G.-P.; Theog., *El.*, 335-336; Pind., *Pit.* XI, 53), è un altro tassello che la tragedia pone lungo la via della *eudaimonia*. “In ogni occasione il dio dà la supremazia / a tutto ciò che sta nel mezzo, / e gli eventi per vie diverse egli regge” (Aesch., *Eum.*, 529-530, tr. M.P. Pattoni). Al “giusto mezzo” (*ta mesa*) Euripide nelle *Supplici* offre la valenza politica che in Eschilo (*Eum.*, 526-528) è solo velata. Nelle parole di Teseo: “I cittadini si dividono in tre categorie. Ossia, i ricchi, inutili e desiderosi di possedere sempre di più, gli indigenti, privi di risorse per vivere e pericolosi: cedono spesso all’invidia e, ingannati dalle lingue di capi malvagi, lanciano frecce aguzze contro i benestanti. La categoria intermedia (*mesoi*), come siamo noi, salva le città, tutelando l’ordine costituito”, (Eur., *Suppl.* 238-246, tr. U. Albinì).

Di fronte all’eccesso, gli dei si adontano. “Un vecchio detto da tempo immemorabile / corre fra i mortali, / che la prosperità (*olbon*) di un uomo / quando è maturata fino a esser grande / genera prole e non muore senza figli, / e da una sorte felice (*agathas tykas*) per la stirpe / germoglia dolore insaziabile” (Aesch., *Ag.*, 750-756, tr. E. Medda). Ancora Eschilo: “Una parola congruente io proclamo: / dismisura (*hybris*) è figlia verace

d'empietà / ma dalla sanità di mente / nasce la prosperità (*olbos*) a tutti cara / e con voti insistenti invocata" (Aesch., *Eum.*, 531-537, tr. M.P. Pattoni).

Nel monito contro l'eccesso, diffuso sin dal tempo di Esiodo, si insinua con la tragedia una nota nuova, un nuovo timore opprime l'uomo: l'invidia degli dei (*phthonos ton theon*). Pindaro esorta gli atleti alla modestia, per non incorrere "in invidiosi/rovesci voluti dagli dei" (*Pit.* X, 20-21, tr. F. Ferrari, v. anche *Ist.*, VII,39). Agamennone di ritorno dalla guerra intima a Clitemestra di non stendere al suo passaggio drappi rossi, per non suscitare l'invidia degli dei (Aesch., *Ag.*, 921-924). Nelle *Supplici* di Euripide, Teseo è certo di non incorrere nell'invidia degli dei, se muove in armi contro Tebe per recuperare i cadaveri dei morti in battaglia (*Eur.*, *Suppl.*, 346-248). La convinzione di Teseo ha basi solide: la consegna dei caduti in battaglia era legge panellenica.

L'altro fondamentale elemento, che la tragedia e tutta la poesia arcaica pone sulla via della *eudaimonia*, è il rispetto della Giustizia. Il Coro dell'*Agamennone*: "Delle case in cui si osserva giustizia / il destino è sempre una bella prole" (461-762, tr. E. Medda). Il Coro delle *Eumenidi*: "Per ogni circostanza io ti esorto: rispetta / l'altare di Giustizia e non disonorarlo / a calci con sacrilego piede / in vista di un guadagno: / il castigo sopravverrà [...] / Chi per suo volere, / non costretto da necessità, / è giusto, / non vivrà infelice (*anolbos*), / nè subirà mai l'annientamento" (538-552, tr. M.P. Pattoni). Sofocle è sulla medesima linea: "Non si deve mai commettere empietà verso gli dei. Le parole superbe degli uomini arroganti scontano i colpi spietati del destino e in vecchiaia insegnano a essere saggi" (*Ant.*, 1350-1353). Più incerto, più tormentato, Euripide: "Ah, se il genere umano potesse maledire gli dei!" (*Hipp.*, 1415: tr. R. Cantarella)⁴.

⁴ Sulla trattazione della giustizia nella tragedia attica mi permetto di rin-

Olbos e *eudaimonia*: la differenza tra loro è ancora incerta, spesso il senso dell'una si sovrappone e si confonde col senso dell'altra. Ma la distinzione è ormai avviata: *olbos* è la felicità che all'uomo deriva dalla prosperità, dalla buona fama; *eudaimonia* è piuttosto una condizione di appagamento, esito di una modalità del vivere fatta di saggezza, di misura. Ma sia l'una sia l'altra dipendono dalla benevolenza degli dei.

3. Felicità. La filosofia.

La distinzione tra *olbos* e *eudaimonia* si precisa con Socrate.

Felice (*eudaimon*) è chi possiede il *bene*, sostiene Socrate nel *Simposio* (Plat., *Simp.*, XXIV.204e), e il bene consiste nella virtù. L'impostazione tradizionale del rapporto tra *arete* e *kremata* viene rovesciata: "Non dalle ricchezze viene la virtù, ma dalla virtù le ricchezze e tutto ciò che fa bene all'uomo, sia nella sfera privata che in quella pubblica" (Plat., *Ap.Soc.*, 30b, tr. M.M. Sassi). La virtù è dominio di sé, temperanza e saggezza (*phronesis*), autonomia di giudizio, esercizio critico volto alla conoscenza, costante ricerca della verità (Plat., *Ap.Socr.*, 29d-30b).

La *eudaimonia* socratica intacca alla radice il pessimismo tragico: spostando il punto focale sulla dimensione interiore, modifica l'idea felicità rendendola, per la prima volta, una condizione per l'uomo *possibile*. La felicità dipende dalla disposizione dell'anima al bene.

Socrate ci è noto principalmente attraverso Platone, che ne fa un personaggio fisso dei suoi dialoghi. Attraverso il dialogo tra Socrate e Diotima, Platone indica nel Bene la condizione della vita della felice: "è proprio per il possesso del bene che i felici

viare al mio *La giustizia sulla scena*, in "Parolechiave", 53, 2015, pp 209-230.

sono felici" (*Symp.*, 205a, tr. E. Savino). È il bene l'oggetto del desiderio (*Plat., Fil.*, 20d)⁵.

Il bene non è il piacere (*Plat., Gorg.*, 497a, 500e), e ci sono piaceri buoni e piaceri cattivi (*Gorg.*, 499d). "Tutto quel che si fa, lo si deve fare in vista del bene [...] Tutto si deve, dunque, volere per il bene, anche il piacere, ogni altra cosa, e non il bene in vista del piacere" (*Gorg.*, 499e-500a, tr. F. Adorno). Il bene è virtù dell'anima (*Gorg.*, 524d-527e). "Fino a quando l'anima sia in cattiva condizione, perché irragionevole, non castigata, ingiusta, empia, bisognerà frenarla nelle sue passioni, non permetterle di fare se non ciò che possa renderla migliore" (*Gorg.*, 505b, cfr. *Soph.*, 228b sgg.). Solo un'anima assennata è buona; solo chi agisce bene è felice (*Gorg.*, 507a-507c). Chi vuole essere felice deve praticare giustizia e temperanza. Vale per gli uomini e vale lo Stato (*Resp.*, IV, 223e; 430c.-435b), per entrambi sulla base del medesimo principio: l'armonia della *parti*. L'armonia richiede che ciascuna parte assolva al proprio compito, e non invada l'ufficio cui è destinata l'altra. Questo principio, nella *Repubblica* costantemente ribadito, è il perno dello Stato felice. "Stiamo foggando la città felice, senza distaccarne un piccolo numero di cittadini fatti tali, ma prendendola tale nel suo insieme" (*Resp.*, IV, 420c 35, tr. F. Gabrieli)

Anche Democrito, seguace di Leucippo, aveva pensato la felicità come uno stato dell'anima. "All'anima appartengono la felicità e l'infelicità (*eudaimonie psykes kai kakodaimonie*" (fr. 68 B170 DK, tr. V.E. Alfieri) e aveva isolato la felicità dalla ricchezza: "la felicità non consiste negli armenti e neppure nell'oro; l'anima è la dimora della nostra sorte" (fr. 68 B171). Il senso della felicità

⁵ Il bene "non ha bisogno di nulla, altrimenti non è Bene. Ma, proprio per questo è diverso dagli altri enti, che hanno bisogno di qualcosa", M. Migliori, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 129.

come stato dell'anima è però diverso rispetto a Platone: in Platone la felicità richiede la virtù, in Democrito coincide con la tranquillità dell'animo.

Riporta Diogene Laerzio (IX.45) che per Democrito "il fine supremo della vita è la tranquillità dell'animo (*euthumia*) che non è la medesima cosa del piacere (*edone*), come credevano certuni che avevano frainteso, bensì quello stato in cui l'animo è calmo ed equilibrato, non turbato da paura alcuna o da superstizioso timore degli dei o da qualsiasi altra passione. A tale stato dell'anima si dà il nome di benessere (*euesto*)" (fr. 68 A 1. 45 DK tr. V.E. Alfieri). Stobeo conferma: Democrito chiama la felicità "tranquillità d'animo, benessere, armonia, proporzione e imperturbabilità; essa si costituisce a partire dalla distinzione e dal discernimento dei piaceri" (Stob., *Anth.*, II, 7, 3, tr. E. Vimercati [28])

Una testimonianza di Plutarco chiarisce qual'è secondo Democrito la condizione per raggiungere la tranquillità dell'animo: "Chi vuol vivere con l'animo tranquillo non deve darsi troppo da fare né per le faccende private né per le pubbliche né, qualora si assuma delle occupazioni, sceglier quelle che sono superiori alle sue forze e alla sua natura" (68 B3 DK, tr. Alfieri).

Per Aristotele la felicità è il *telos* di ogni azione umana. "Se quindi vi è un fine di ciò che facciamo, che desideriamo a causa di esso stesso, e desideriamo le altre cose a causa di questo [...] è chiaro che quello viene a essere il bene e la cosa migliore" (*Et. Nic.*, I, 1. 1094a 20, tr. C. Natali; cfr. X. 6.1176a 30). Per quanto riguarda il nome di tale bene, prosegue Aristotele "vi è un accordo quasi completo nella maggioranza: sia la massa (*oi polloi*) che le persone raffinate dicono che si chiama 'felicità'". Ma su cosa sia la felicità, conclude, vi è disaccordo: "la massa non la intende allo stesso modo dei sapienti (*sophois*)" (*Et. Nic.*, I, 2, 1095a 15-20).

La massa, prosegue Aristotele, crede che la felicità

(*eudaimonia*) consista nelle cose tangibili, visibili, come il piacere (*edone*), la ricchezza, l'onore. Alcuni però ritengono che, al di là di questi beni "vi sia qualcosa che è bene per sé" (*Et. Nic.*, I, 2, 1095a 20-25). Bene per sé è la virtù, e la vita felice è la vita vissuta secondo virtù (*Et. Nic.*, X, 6, 1176b5-1177a5).

La *eudaimonia* è vivere secondo ciò che è appropriato per natura: "e quindi per l'uomo lo è la vita secondo l'intelletto (*kata ton nous*), dato che questo è, principalmente, l'uomo. E questa vita sarà, per conseguenza, la più felice" (*Et. Nic.*, X, 7, 1178a5).

Nel libro I della *Retorica*, dopo aver analizzato i diversi componenti della *eudaimonia*, Aristotele ribadisce che "bene (*agathon*) è ciò che viene scelto per se stesso, e per il quale scegliamo qualcos'altro". Il primo bene è la felicità "poiché è desiderabile in se stessa, è autosufficiente, e in funzione di essa compiamo molte scelte" (*Ret.*, I, 6. 1262b, tr. M. Dorati); sono beni anche la giustizia (*dikaiosyne*), il coraggio, la temperanza (*sophrosyne*) e altre virtù dell'anima; rientrano nei beni anche quelli esteriori: salute, bellezza, ricchezza, onore.

Sebbene certamente i beni dell'anima siano da Aristotele tenuti in maggior conto, tuttavia i beni esteriori costituiscono, per la felicità, un elemento fondamentale. "Appare evidente che la felicità ha bisogno dei beni esteriori [...] è impossibile, o non facile, compiere azioni belle se si è sprovvisti di risorse. Infatti si compiono molte azioni per mezzo di amici, denaro o potere politico, usandoli come strumenti" (*Et. Nic.*, I, 9. 1099a30).

L'importanza dei beni esteriori non è solo strumentale, immediatamente Aristotele aggiunge: "se siamo privati di certe cose, come buona nascita, buona discendenza, bellezza, la nostra beatitudine (*to macharion*) ne risulta intaccata. Perciò, è lontano dall'essere felice chi è del tutto sgradevole a vedersi o di bassa stirpe o solitario e senza figli" (*Et. Nic.*, I, 9, 1099b). E così

conclude: “sembrerebbe che la felicità abbia bisogno anche di una simile prosperità esterna. A partire da ciò, alcuni fanno una cosa sola della felicità e della buona fortuna, proprio come altri la identificano con la virtù”.

La felicità per Aristotele non è una condizione, una disposizione; piuttosto è una *attività*⁶ -attività dell'anima secondo virtù e ragione (*Et.Nic.*, I, 6,1098a10-15). In quanto attività, non è indipendente dal mondo esterno; in quanto virtù, è un bene acquisibile⁷ “La felicità verrà ad essere qualcosa di facilmente accessibile per molti, dato che potrà essere raggiunta, sulla base di un qualche insegnamento o esercizio, da tutti quelli che non hanno qualche impedimento naturale a praticare la virtù” (*Et.Nic.*, I, 10, 1099b15).

4. Felicità. *Kepos* e *Stoa*.

Nel IV secolo Epicuro fonda il Giardino (*kepos*); Zenone di Cizio fonda la *Stoa*. Entrambi riprendono l'idea aristotelica della felicità come *telos* dell'uomo, ma l'uno identifica la felicità con il piacere, l'altro con la virtù.

Per Epicuro “il piacere è principio e fine della vita felice (*archen kai telos tou makaios zen*). Esso sappiamo che è il bene primo e a noi connaturato (*syggenikon*), e da esso prendiamo inizio per ogni atto di scelta e di rifiuto, e ad esso ci rifacciamo

⁶ Sull'importanza del passo, già sottolineata da J. Burnet *The Ethics of Aristotle*, Methuen, London 1900, e sui relativi problemi interpretativi v. J. Annas, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica* (1993), Presentazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1998, in part. pp. 514-522; v. anche F. De Luise, G. Farinetti, *Storia della felicità, gli antichi e i moderni*, Einaudi, Torino 2001, pp. 64ss.

⁷ v. sul punto F. De Luise, G. Farinetti, *Storia della felicità*, cit., p. 68.

giudicando ogni bene in base alle affezioni assunte come norma" (*Ep. Men.*, D.L. [4] X, 128.10-129.5, tr. G. Arrighetti).

Sebbene ogni piacere "per avere una natura a noi conforme" sia un bene, e ogni sofferenza un male, non per questo ogni piacere è da scegliere e ogni dolore da rifuggire: nello scegliere, bisogna calcolare bene ciò che per noi è utile e ciò che per noi è dannoso, perché talvolta ciò che sembra un bene sia in realtà per noi un male e viceversa (*Ep. Men.*, D.L., X, 129-130).

Non ogni piacere è da scegliere.

"Quando dunque diciamo che il piacere è il bene, non intendiamo i piaceri dei dissoluti o quelli delle crapule[...]ma il non avere dolore nel corpo né turbamento nell'anima (*tes spyches ataraxian*)" (*Ep. Men.*, D.L., X, 131.10). Sono questi i piaceri stabili (*katastematikai hedonai*), diversi da quelli in movimento (*kata kynesys*) come la gioia e la letizia (*Dep. Lib. Rel.*, 7.2).

Non tutti i desideri si equivalgono.

Scrive Epicuro che vi sono desideri naturali (*pysikai*) e desideri vani (*kenai*); tra i desideri naturali, alcuni sono necessari, altri solo naturali; e tra i desideri necessari alcuni lo sono per il benessere del corpo, altri per la vita stessa, altri ancora per la felicità (*pros eudaimonian*). Una corretta conoscenza di essi consente di riferire ogni scelta e ogni rifiuto alla salute del corpo e alla tranquillità dell'anima, perché è questo il compimento della vita beata (*tou makarios zen esti telos*). "È in vista di questo che compiamo tutte le nostre azioni, per non soffrire né avere turbamento" (*Ep. Men.*, D.L., X, 127.10-128.5). La tranquillità è mancanza di desiderio⁸.

⁸ Sul tema della "mancanza di desiderio" nella concezione epicurea della felicità v. S. Natoli, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti* (1994) Feltrinelli, Milano 2004. In una lunga nota, Natoli evidenzia come sia appunto la mancanza di desiderio, più che l'appagamento del piacere, a caratterizzare la conce-

Il fine allora non è il piacere in sé, piuttosto è l'*ataraxia* a costituire il piacere ultimo, dunque il *telos* del comportamento umano⁹.

Alla vita felice è necessaria la virtù. Epicuro riprende il nesso platonico e aristotelico tra felicità e virtù, ma ne inverte i termini: "è in vista del piacere che si ricercano le virtù, non di per se stesse" (D. L., *Vit. Ep.*, [1] X 138.5).

La prima virtù è la *phronesis*: prudenza, saggezza, sapienza¹⁰. La *phronesis*, dalla quale ogni altra virtù si genera, "insegna che non vi può essere vita felice senza che essa sia saggia e bella e giusta (*oude phronios kai kalos kai dikaios*)¹¹ né saggia bella e giusta senza che sia felice. Le virtù sono infatti connaturate alla vita felice, e questa è inseparabile da esse" (*Ep. Men.*, D.L., X, 132.10).

Anche per Zenone la felicità è l'oggetto ultimo di tutti i desideri. La felicità consiste nella vita armoniosa (*euroia biou*). Più

zione epicurea della felicità; e come, sin dall'antichità, a fronte di una dosso-grafia improntata a un'immagine della filosofia epicurea che risolveva la felicità nel piacere se ne fosse affermata un'altra, che in Epicuro evidenziava piuttosto la componente di moderazione, p. 238-239, n. 38. Concordo con l'interpretazione di Epicuro data da Natoli, ritengo che l'equazione felicità=piacere sia impropria, se non fuorviante.

⁹ J. Annas, *La morale della felicità*, cit., p. 469ss., M. Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica* (1996) Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 224 e passim. Per una discussione della *atarxia* in relazione alla paura della morte v. K.R. Sanders, *Philodemus and the fear of premature death*, in J. Fish, K.R. Sanders (ed) *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 230-232; in relazione al concetto di autocoscienza (*self-awareness*) v. A. Németh, *Epicurus on the Self*, Routledge, New York 2017, passim.

¹⁰ Come *sophrosyne*, anche *phronesis* è collegata con il verbo *phroneo*: "avere senno, giudicare rettamente, ragionare". La *phronesis* "è da identificare principalmente con la capacità di decidere su ciò che è opportuno, ed è perciò da intendere come quella *qualità* del pensiero che più di altre è implicata nella variazione ed ha quindi più di altre titolo per riconoscere "il meglio" in ciò che naturalmente si mescola".

¹¹ In parentesi nel testo greco.

precisamente, nello scorrere armonioso della vita (D.L., VII, 88= SVF III,4) -la vita che scorre in armonia con il *tutto*¹². Il precetto fondamentale della concezione zenoniana della felicità è “vivere in accordo con la natura” (*to omologoumenos te physei zen*)

Parte del tutto, l'uomo possiede però una specificità sua propria, sicché il precetto zenoniano della felicità come vita in armonia con la natura si mostra indissolubilmente legato alla natura propria dell'uomo. La natura sua propria guida l'uomo alla virtù.

“Zenone fu il primo a sostenere che il fine è vivere in modo coerente con la natura, ossia vivere secondo virtù, e infatti la natura ci conduce alla virtù” (D.L. VII.87= SVF, I, 179, tr. R. Radice, Cic., *De fin.*, IV,6,14). Aggiunge Ario Didimo che la felicità per Zenone consiste “nel vivere in modo coerente, cioè vivere secondo un'unica ragione (*logos*) e senza contraddizioni, perché chi vive in una condizione conflittuale (*ton machomenos zonton*) è infelice” (Ar. Did., *ap. Stob. Anth.*, II, 6a = SVF I, 179, tr. R. Radice)¹³.

Per “vivere in accordo con la natura” Zenone pensa alla natura come principio universale che conferisce agli uomini la ragione; nel sostenere che la ragione guida l'uomo alla virtù pensa alla natura comune degli uomini. Dei suoi immediati seguaci, anche Cleante pensa alla natura comune degli uomini, Crisippo invece considera non solo la natura comune, ma anche la natura individuale (D.L. VII,89)¹⁴.

¹² L'accordo col tutto è alla base del modo stoico di intendere la filosofia: come ricerca nella quale i diversi ambiti sono collegati l'uno all'altro, v. D.L., VII, 40.

¹³ In realtà, “la posizione di Zenone riguardo alla natura in rapporto al *telos* non è esplicitata da nessuna parte”, R. Radice, ‘*Oikeiosis*’. *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 302.

¹⁴ La concezione di Crisippo sarà poi ulteriormente sviluppata da Panezio, secondo il quale la *physis* universale “è il principio che fornisce al singolo indi-

Un passo di Seneca può chiarire il rapporto tra natura umana e virtù.

“Che cosa ha l’uomo di particolare? La ragione: questa, quando è dritta e perfetta, rende l’uomo pienamente felice. Dunque ammesso che ogni essere, quando ha condotto alla perfezione la sua qualità caratteristica, è degno di lode ed ha raggiunto il fine della sua natura, che la qualità caratteristica dell’uomo è la ragione, se ne deduce che questi è degno di lode ed ha raggiunto il fine della sua natura, se ha condotto alla perfezione la ragione. E questa quando è perfetta si chiama virtù e s’identifica con l’onestà” (*Ad Luc. Ep. Mor.*, 76.10, tr. U. Boella).

Ancora Seneca si chiede: “Che cos’è la felicità? Quietè e tranquillità continua, che otterrai se sarai di animo grande e irremovibilmente fermo nei buoni propositi. A tale mèta come si arriva? Mediante una piena intelligenza della verità, mantenendo nelle azioni ordine, misura, convenienza, avendo una volontà schiva del male e rivolta al bene, che opera in armonia con la ragione, senza mai scostarsene, e si mostra degna di amore ed assieme di ammirazione. Infine per darti in breve una norma, sappi che l’animo del saggio deve essere tale quale s’addice ad un dio” (*Ad Luc.*, ep. 92.3, tr. U. Boella).

Per tutto lo stoicismo, greco e romano, il sommo bene è la virtù. Alla felicità dunque, la virtù è indispensabile, e di per sé sufficiente (D. L., VII.127=SVF I, 187; Sen., *Vit. beat.*, 15, 1-3; Cic. *De fin.*, V, 79, *Tusc. Disp.*, V, 40-41, 80-82).

viduo le peculiarità del suo essere uomo, ossia soprattutto la ragione e le attitudini individuali[...]Vivere in accordo con la natura non significa più soltanto vivere in accordo con quei principi razionali che fanno sì che un uomo sia tale, ma significa altresì vivere in armonia con quelle attitudini individuali e personali che la natura stessa ha donato a ciascun individuo”, E. Vimercati, *Il medio-stoicismo di Panezio*, Presentazione di R. Radice, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp 148-149, v. anche Id. (a cura di) *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Bompiani, Milano 2015.

5. Felicità. Il diritto e la politica.

Il pensiero antico non ha mai pensato alla felicità come a un *diritto*. Piuttosto, l'ha sempre considerata, sia in quanto *edone* sia in quanto *eudaimonia*, come aspirazione naturale, come desiderio intrinseco alla natura umana stessa: da assecondare, sotto la spinta del desiderio o sotto la guida dell'intelletto.

L'idea della felicità come diritto è tipica della modernità. Le sue premesse si radicano nelle grandi costruzioni giusnaturalistiche del XVII secolo, quando si compie quella cesura ontologica fra individuo e comunità che è condizione di pensabilità della felicità come diritto individuale.

Non esiste in questa vita un *finis ultimus*, né esiste il *summum bonum* di cui parlavano gli antichi filosofi morali: così Hobbes, nel cap. XI del *Leviatano*.

Sganciare il concetto di felicità dall'idea del *summum bonum*, da una sua intrinseca e dunque necessaria destinazione, è un passaggio fondamentale per legare la felicità alla singolarità dei desideri: ciascuno chiama bene ciò verso cui avverte un moto di desiderio, scrive Hobbes (*Lev.* I, VI).

Gli uomini, accomunati in quel desiderio di sicurezza originato dalla paura della morte violenta, vivono la dimensione del desiderio secondo forme e modalità non riducibili a unità; nel perseguire la felicità, dunque nel perseguire la realizzazione dei loro desideri, sono competitivi: superare continuamente quelli che stanno davanti è felicità (*El. Leg. Nat. e Pol.*, I, IX, 21).

La felicità non consiste dunque nella *tranquillitas*. Piuttosto, essa consiste nella continua ricerca del soddisfacimento dei desideri, e il soddisfacimento di un desiderio non è che la via per il soddisfacimento di un altro, secondo un movimento perpetuo e ininterrotto che termina solo con la morte. Diverse sono le vie che gli uomini intraprendono per soddisfare i loro desideri, e

diversi i desideri. La ragione calcolante insegna che il calcolo è individuale, ciascuno ragiona per sé, sempre guidato dal principio di utilità circa le cose che possono arrecare beneficio o danno.

Anche Spinoza accosta il concetto di bene al concetto di utilità: bene è ciò che sappiamo esserci utile (*Et.*, IV, Def., 1).

La prima utilità è la conservazione di sé sotto la guida della ragione; è questa la prima e principale virtù. "Agire assolutamente per virtù, in noi non è niente altro che agire, vivere, conservare il proprio essere [...] sotto la guida della ragione, e ciò sul fondamento di ricercare il proprio utile"¹⁵. Ma in Spinoza la passione della vita non suggerisce la via della sottomissione a un "potere irresistibile", considerando invece come fine dello Stato la libertà (*TTP*, 482)¹⁶.

Anche in Locke la ragione guida verso la libertà. Nel quadro di un percorso teorico centrato sul nesso volontà-desiderio, Locke sostiene che è la felicità a muovere il desiderio ed è la volontà a determinare all'azione¹⁷.

"Ciò che è atto a produrre piacere in noi chiamiamo *bene*, e ciò che è atto a produrre male in noi chiamiamo *male*, per nessun'altra ragione se non per la sua attitudine a produrre in noi piacere e dolore, nei quali consistono la nostra felicità e la nostra infelicità (*misery*)"¹⁸. Locke tuttavia non identifica felicità e piacere, piutto-

¹⁵ B. Spinoza, *Etica* (1677), Parte IV, Proposizione 24, tr. S. Giametta, Boringhieri, Torino 1992, p. 177.

¹⁶ Sul ruolo delle passioni in Spinoza e in Hobbes, e sulla differente filosofia politica, v. R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico* (1991) Feltrinelli, Milano 2003, ove anche il rilievo dell'assenza in Spinoza dell'elemento concorrenziale che domina invece la visione hobbesiana della felicità, (p. 323).

¹⁷ *An Essay concerning Human Understanding*, 1689, fir. part, b. II, cap. XXI §§40-41

¹⁸ *An Essay*, cit., §42

sto considera il piacere parte del concetto di felicità: è il desiderio di felicità, non il desiderio di piacere, a operare "costantemente e invariabilmente"¹⁹. Vi è un punto nella riflessione lockeana sulla felicità nel quale è possibile cogliere un'anticipazione di quell'incontro tra politica e felicità che si sarebbe poi sviluppato nel '700, ed è il nesso che Locke istituisce tra virtù e felicità pubblica. Diversamente da quanto avrebbe sostenuto Hutcheson, Locke nega l'esistenza di principi pratici innati: il nesso tra la virtù e la felicità pubblica trova il suo fondamento nella conservazione della società, dunque nel principio di utilità. "Dio ha unito insieme con un legame indissolubile virtù e felicità pubblica, e ha reso il loro esercizio necessario per la conservazione della società e visibilmente vantaggioso per tutti coloro con i quali l'uomo virtuoso ha a che fare"²⁰.

L'idea di un rapporto tra felicità e sfera pubblica, già abbozzato in Locke, si precisa con Hutcheson, poi con Hume e con Bentham. Hutcheson aveva sostenuto l'esistenza di un sentimento morale innato, che induce a provare piacere di fronte alle azioni virtuose indipendentemente dall'utilità personale di ciascuno, e dunque ad approvare le azioni che producono la maggior felicità possibile per il maggior numero di persone²¹.

¹⁹ *An Essay*, cit., §73.

²⁰ *An Essay*, b. I, cap. II, §6.

²¹ F. Hutcheson: *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue* (1725) III, 8, seguito a qualche anno di distanza dall' *Essay on the nature and conduct of the passion and affections. With illustrations on the moral sense* (1728). La formula della "maggiore felicità possibile per il maggior numero possibile di persone" influenza enormemente la cultura del tempo, risolvendosi, anche al di là dell'approccio di Hutcheson, in una forma di utilitarismo sociale. Non ne posso dare compiutamente conto in questa sede, mi limito a ricordare Muratori, *Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi* (1749), opera che influenza l'utilitarismo sociale italiano in autori come Beccaria, *Dei delitti e delle pene* (1754) e Verri, *Discorso sulla felicità* (1781). Anche Helvetius, *De*

Anche per Hume la benevolenza è sentimento naturale, e in questo senso innato. “Bisogna ammettere che la felicità e l’infelicità (*miseria*) degli altri non ci sono indifferenti, e che la felicità degli altri ci dà una gioia segreta, paragonabile allo splendore del sole in un campo ben coltivato”²².

Diversamente da Hutcheson, per Hume la benevolenza naturale non è il solo motivo che determina l’azione virtuosa: all’origine dei giudizi morali vi è sempre un interesse egoistico, riguardo a ciò che è utile o dannoso e pericoloso per la società umana²³. È l’interesse egoistico il motivo originario da cui nasce la giustizia; mentre una “simpatia con l’interesse pubblico” è la fonte dell’approvazione morale che accompagna questa virtù.

La benevolenza, come la giustizia, è virtù sociale, i cui effetti Hume paragona a una costruzione. “La felicità e la prosperità del genere umano che sorge dalla virtù sociale della benevolenza può essere paragonata a un muro che è costruito da molte mani: ciascuna pietra che viene posata aiuta alla costruzione del muro, e il suo pieno accrescimento dipende dalla diligenza e dalla cura di ciascun lavoratore. La felicità che deriva dalla virtù sociale della giustizia è paragonabile alla costruzione di un’arcata di pietra, dove ciascuna pietra individuale cadrebbe al suolo se

l’esprit (1758) risente fortemente dell’utilitarismo sociale illuministico, in particolare di Hume: la distinzione tra interessi individuali/privati e interessi generali/pubblici favorisce l’approfondimento della “raccomandazione” humeana, della felicità come fatto sociale.

²² *An Enquiry into the Sources of Morals*, (1751) sec. 6. *Quality useful to ourselves*.

²³ *An Enquiry into the Sources of Morals*, 5. *Why utility pleases*, part 2; *A Treatise of Human Nature* (1739-40) b. III, part 2, sec.2. Nel 1748 Hume pubblicava *An Enquiry concerning Human Understanding*, rielaborazione del precedente *Treatise*. Il rapporto tra il *Treatise* e l’*Enquiry* è ricostruito da E. Lecaldano nella Introduzione a D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Laterza. Roma-Bari 1982, pp VII-XLV.

lasciata a se stessa, e l'intera arcata è sostenuta unicamente dal reciproco sostegno e dalla combinazione delle sue parti"²⁴.

Hume indica nella sfera delle passioni l'impulso all'azione, e nella ragione la guida dell'impulso stesso; nel sentimento, la sede dei giudizi morali. "La ragione ci insegna a cosa tendono le azioni, e il senso di umanità opera una distinzione in favore di quelle utili e benefiche"²⁵. Dunque, se l'utilità è fonte di sentimento morale, e se essa "non viene sempre pensata in termini di 'utilità per me', ne segue che ciò che contribuisce alla felicità della società si raccomanda *direttamente* alla nostra approvazione e buona volontà"²⁶.

Il passo successivo sulla via dell'incontro tra politica e felicità lo compie Bentham. L'utilitarismo benthamiano offre infatti alla felicità il supporto filosofico, giuridico e politico, adeguato alla sua teorizzazione come diritto, attraverso l'impostazione rigorosa del rapporto tra felicità e legislazione.

Bentham identifica, senza residui, felicità e piacere. Nel celebre passo di apertura dei *Principles of Morals and Legislation* scrive: "La natura ha posto il genere umano sotto il governo di due padroni, la pena e il piacere. Essi soli indicano ciò che *dobbiamo* fare e determinano ciò che *faremo*. Il criterio del giusto e dell'ingiusto, e la catena delle cause e degli effetti, sono assoggettati entrambi al loro regno.[...] Il principio di utilità riconosce questa soggezione, e fornisce le basi di un sistema mirato a edificare la felicità per

²⁴ *An Inquiry into the Sources of Moral*, cit., App. 3. *Further points about justice*.

²⁵ *An Inquiry into the Sources of Moral*, Appendix I. *Moral sentiment (or feeling)*, sulla svolta rappresentata da Hume per quanto attiene all'etica v. E. Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea* (1991) Laterza, Roma-Bari 2003, e Id., *The Passions, Character, and the Self in Hume*, in "Hume Studies", 2, 2002, pp 175-194.

²⁶ *An Inquiry into the Source of Morals*, cit., sec. 5. *Why utility please*, part. 2 (corsivo nel testo)

mezzo della ragione e della legge”²⁷.

Lungo la via tratteggiata dall'utilitarismo settecentesco Bentham indica dunque nella felicità la misura del giusto e dell'ingiusto, e l'obiettivo e il fine della condotta umana.

Essa diviene l'unità di misura sulla base del quale approvare o disapprovare ogni azione, secondo la tendenza che essa mostra ad aumentare o diminuire la felicità delle persone; non solo le azioni degli individui privati, ma anche le azioni dei governi: è la capacità di produrre felicità il solo criterio di verifica del buon governo, il suo solo obbiettivo. “Il giusto e appropriato fine del governo è la più grande felicità del maggior numero dei membri della comunità: di tutti senza eccezione, nella misura in cui ciò è possibile, del maggior numero, in ogni situazione nella quale la natura del caso lo renda impossibile, facendone questione di necessità sacrificare una parte della felicità dei pochi per la maggior felicità degli altri”²⁸.

Gli Stati europei del VIII secolo avrebbero seguito questa indicazione; la Dichiarazione di indipendenza americana avrebbe sancito il *right to pursuit of happiness*²⁹.

Tra la felicità come oggetto dell'azione del governo e il diritto degli individui a perseguire la felicità vi è una differenza fondamentale: l'una comporta un'invadenza della politica nella definizione del 'proprio bene' degli individui, l'altra invece

²⁷ *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) ch. 1, §§1-2 (corsivo nel testo)

²⁸ *Constitutional Code* (1830) Clarendon Press, Oxford 1984, p. 136, il medesimo principio è affermato anche in altre opere, v. e.g. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ch. 1, §2, *Principles of Civil Code* (1802) First part, ch. 1. *Of Rights and Obligation*, .

²⁹ Sulla ricerca della felicità come vero e proprio diritto umano, e sulle sue premesse teoriche, v. le considerazioni di V. Frosini, *Teoria e tecnica dei diritti umani* (1992), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998.

lascia agli individui la libertà di stabilire cosa sia il proprio bene di ciascuno. L'una implica un obbligo di prestazione, l'altra un obbligo di astensione. Come obbligo di astensione, e dunque come obbligo di non interferenza della politica, il *right to pursuit of happiness* è trattato nell'etica deontologica di Kant e nell'etica utilitarista di Stuart Mill. Indirizzi filosofici profondamente diversi, e anzi in certa misura opposti, si incontrano su un punto: la natura personale della felicità, la natura privata del diritto a perseguirla.

6. Felicità. Kant e Mill.

"Se la dottrina morale non fosse null'altro che la dottrina della felicità, sarebbe assurdo invocare a vantaggio di essa principi *a priori*"³⁰.

Nel trattare della felicità Kant in più occasioni sottolinea l'indeterminatezza del concetto, dovuta al carattere empirico dei suoi elementi costitutivi e dunque del suo terreno di verifica, l'esperienza. "Soltanto l'esperienza può insegnarci ciò che ci procura gioia"³¹.

"Sfortunatamente, il concetto di felicità è indeterminato a tal punto che, nonostante il desiderio di ogni uomo di raggiungerla, nessuno è in grado di determinare e dire coerentemente che cosa davvero desideri e voglia. Ciò accade perché gli elementi costitutivi del concetto di felicità sono empirici, cioè provenienti dall'esperienza"³². Proprio l'esperienza è l'ostacolo che impedisce

³⁰ *La metafisica dei costumi* (1797) Parte prima, *Introduzione alla metafisica dei costumi*, II, a cura di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 16.

³¹ *La metafisica dei costumi*, cit., p. 16.

³² *Fondazione della metafisica dei costumi* (1783) Parte seconda, tr. P. Chiodi, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 45.

di elevare il principio di felicità a legge pratica. "Il principio della felicità può bensì fornire massime, ma non mai tali da servire come leggi della volontà, se anche si facesse oggetto la felicità universale. Poiché, siccome la cognizione di essa si fonda soltanto su dati empirici, siccome ogni giudizio su di esso dipende assai dall'opinione di ciascuno, la quale inoltre è anche molto variabile, questo principio può dar leggi generali, ma non mai universali [...] quindi su di esso non si possono fondare leggi pratiche"³³. La felicità dipende dal sentimento particolare di ogni singolo soggetto, "e anche, in un medesimo soggetto, dalla diversità dei bisogni che seguono le modificazioni di questo sentimento"³⁴. Non possiamo ammettere, aggiunge, che principi meramente soggettivi siano elevati al rango di leggi pratiche: le quali infatti devono essere conosciute a priori mediante la ragione e non mediante l'esperienza³⁵. Il principio della felicità è l'amor proprio³⁶.

Già nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, Kant aveva sottolineato questo aspetto, nell'osservare che certamente la felicità è il fine cui tutti esseri ragionevoli "per necessità naturale" tendono³⁷, ma si basa su principi empirici, in quanto tali inidonei a fondare leggi morali. "Infatti l'universalità che esse devono avere per essere valide per tutti gli esseri ragionevoli senza distinzioni e la necessità pratica incondizionata che ne deriva dileguano se il loro fondamento è preso dalla *particolare costituzione della natura umana* o dalle circostanze contingenti in

³³ *Critica della ragion pratica* (1788), Parte prima, libro I, cap. I, § 8, sch. II, tr. F. Capra, Laterza, Roma-Bari 1983 p. 46

³⁴ *Critica della ragion pratica*, I, § 3, sch. II, cit., p. 32.

³⁵ *Critica della ragion pratica*, cap. 1, § 4, sch. II, cit., p. 33.

³⁶ *Critica della ragion pratica*, libro I, cap. 1, § 3 Teorema, cit., p. 27.

³⁷ *Fondazione della metafisica dei costumi*, Parte seconda, cit., p. 42.

cui essa si trova"³⁸. La critica al principio di felicità si fa ora stringente: si tratta di un principio riprovevole e falso, sia perché il presupposto su cui poggia è contraddetto dall'esperienza sia perché insinua nella morale degli imperativi che non possono essere che ipotetici³⁹. Ma la morale conosce solo imperativi categorici; anzi, un solo imperativo categorico⁴⁰.

Vi è un bene più alto della felicità, ed è la *volontà buona*, destinazione suprema della ragione. "Questa volontà non richiede, certo, di essere il solo bene o tutto il bene; tuttavia deve essere il bene supremo e la condizione di qualsiasi altro bene, ivi compresa ogni aspirazione alla felicità"⁴¹. Nella volontà buona Kant indica la condizione indispensabile per essere *degni* della felicità⁴².

Profondamente diversa è la concezione milliana della felicità. "Per felicità si intende il piacere e l'assenza di pena"⁴³. Sembra una riproposizione dell'idea benthamiana, in realtà non lo è. La differenza fondamentale rispetto alla visione benthamiana è che Bentham intende la felicità / piacere in termini quantitativi e quantitativamente misurabili, tanto da pensare di poter elaborare una «aritmetica morale», trasformando l'etica in una scienza esatta. Non così Mill: in *Utilitarianism* Mill distingue tra generi di piacere, tra piaceri più elevati e piaceri meno elevati. Vi sono

³⁸ *Fondazione della metafisica dei costumi*, Parte seconda, cit., p. 78.

³⁹ *Fondazione della metafisica dei costumi*, Parte seconda, cit. Pp. 78-79.

⁴⁰ "Non c'è dunque che un solo imperativo categorico, cioè questo: *agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale*", *Fondazione della metafisica dei costumi*, Parte seconda, cit., p. 49.

⁴¹ *Fondazione della metafisica dei costumi*, Parte prima, cit., p. 15.

⁴² *Fondazione della metafisica dei costumi*, Parte prima, cit., p. 12.

⁴³ *Utilitarianism* (1861) Longmans, Green & Co., London-New York, 1895, chap. II, p. 81. L'opera fu dapprima pubblicata in capitoli separati sul "Frazer's Magazine" nel 1861, poi in volume unico nel 1863.

piaceri, scrive, più desiderabili e di maggior valore rispetto ad altri, piaceri di intrinseca desiderabilità e superiorità⁴⁴.

Il distacco di Mill dal rigoroso utilitarismo benthamiano risale ai tardi anni '30 dell'800, quando esplicitamente Mill contesta a Bentham la scarsa attenzione alla coscienza, e al giudizio interiore; soprattutto, a Bentham contesta il mancato riconoscimento di un qualche fine ideale, che possa essere perseguito per se stesso (*for its own sake*). "Bentham non riconosce mai l'uomo come un essere capace di perseguire la perfezione di sé (*self perfection*) come un fine", né riconosce il rispetto di sé e il senso della dignità personale: "quel sentimento personale di esaltazione o degradazione che agisce indipendentemente dall'opinione della gente, o anche a dispetto di essa"⁴⁵.

Il concetto di perfezione di sé come fine inaspettatamente avvicina Mill a Kant.

Nella *Metafisica dei costumi* Kant scrive: "La perfezione non può essere altro che *coltura* delle proprie *facoltà* (o delle disposizioni naturali) tra le quali il primo posto spetta all'*intelletto* come capacità di formare concetti, dunque compresi quelli concernenti il dovere, ma nello stesso tempo anche coltura della *volontà*, come facoltà di poter adempiere tutti i doveri in generale (maniera morale di sentire). È un dovere per l'uomo di lavorare a spogliarsi della rozzezza della sua natura, dell'animalità (*quod actum*), ed elevarsi sempre più verso l'umanità, che sola lo rende capace di proporsi dei fini; è un dovere riparare all'ignoranza per mezzo dell'istruzione e correggere i propri errori". Non solo la ragione tecnicamente pratica lo consiglia, prosegue Kant, ma la

⁴⁴ *Utilitarianism*, chap. II, cit., p. 10.

⁴⁵ *Bentham* (1838), in J. Stuart Mill, *Dissertations and Discussions*, George Routledge and Sons Ltd., London-E.P. Dutton, New York s.d., p. 293-294.

ragione moralmente pratica lo impone⁴⁶.

Lontano dal kantiano concetto di dovere, Mill intende la *perfezione* in primo luogo come sviluppo della propria capacità intellettuale. "Ben poche creature umane acconsentirebbero a esser tramutate in un animale inferiore, neanche se si promettesse loro di potersi concedere tutti i piaceri di quell'animale; nessun essere umano intelligente acconsentirebbe a diventare uno sciocco, nessuna persona istruita vorrebbe essere un ignorante, nessuna persona dotata di sentimenti e di coscienza vorrebbe essere egoista e meschina, anche quando fossero tutti convinti che lo sciocco, l'ottuso o il furfante sono più soddisfatti di quanto lo siano loro. Non rinuncerebbero mai a quel *di più* che possiedono rispetto a lui, neanche in cambio del più completo appagamento di tutti i desideri". E aggiunge: possiamo spiegare questo rifiuto in tanti modi, "ma il suo nome più appropriato è quel certo senso di dignità che tutti gli esseri umani in una forma o nell'altra possiedono, e che è in qualche modo proporzionale alle loro facoltà più elevate, anche se la proporzione non è mai esatta; chi lo sente con forza, lo sentirà come una parte così essenziale della propria felicità da non poter desiderare nulla che gli sia avverso, se non forse per un attimo. Pensare che questa preferenza comporti un sacrificio di felicità [...] significa confondere due idee molto diverse: l'idea di felicità e l'idea di appagamento (*content*)"⁴⁷. Se così è però, *felicità* è concetto che sfugge al principio della massimizzazione di utilità. Non è un caso che nel legare l'etica al principio di utilità Mill subordini tale principio agli "interessi permanenti" dell'uomo. "Consi-

⁴⁶ *La metafisica dei costumi*, Parte seconda, *Principi metafisici della dottrina della virtù*, V, A, cit., p. 236-237

⁴⁷ *Utilitarianism*, cit., p. 13

dero l'utilità come il criterio ultimo in tutte le questioni etiche, ma deve trattarsi dell'utilità nel suo senso più ampio, fondata sugli interessi permanenti dell'uomo in quanto essere progressivo (*as a progressive being*)⁴⁸. Gli interessi permanenti sono la libertà, la sicurezza, la giustizia, la tutela di quei diritti che sono finalizzati all'essere l'uomo a progressive being, e che Mill elenca nella "regione propria della libertà umana"⁴⁹.

Il punto è che per Mill il valore supremo non è la felicità, è la libertà. Non la libertà come categoria della morale, postulato della ragion pratica, ma la libertà nella sua concretezza, che Mill identifica con la possibilità, per ciascun individuo, di delineare il proprio progetto di vita e dunque di esprimere la propria individualità. Richiamandosi a von Humboldt, Mill osserva che vi sono due condizioni indispensabili "per rendere gli uomini diversi l'uno dall'altro", la libertà e la varietà di situazioni⁵⁰. E' all'interno di questo orizzonte teorico che si colloca la trattazione della felicità, che Mill considera parte del concetto di libertà. "La sola libertà (*freedom*) che meriti questo nome è quella di perseguire il nostro bene a nostro modo, purché non cerchiamo di privare gli altri del loro o li ostacoliamo nella loro ricerca. Ciascuno è il più autentico guardiano della sua salute, sia fisica, sia mentale e spirituale"⁵¹. Non si può costringere qualcuno a fare qualcosa perché è meglio per lui, perché lo renderà più felice; non è

⁴⁸ *On Liberty* (1859) Longman Green Longman Roberts and Green, London 1864, p. 24. Sul concetto di interessi permanenti, e sul correlato concetto di essere progressivo, v. le osservazioni di J. Rawls, *Lezioni di storia della filosofia politica* (2007) tr. V. Ottonelli, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 309 sgg., v. anche P. Donatelli, *John Stuart Mill e la cultura del sé*, in "Iride", 48, 2006, pp. 319-330, e Id., *Introduzione a Mill*, Laterza, Roma-Bari 2007, cap. IV.

⁴⁹ *On Liberty*, Intr., cit., p. 26.

⁵⁰ *On Liberty*, ch. III, cit., p. 131

⁵¹ *On Liberty*, Intr., cit., p. 27.

legittimo imporre un modello di felicità, né punire qualcuno se ad esso non si conforma⁵².

“Nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo (come cioè egli si immagina il benessere degli uomini), ma ognuno può ricercare la sua felicità per la via che a lui sembra buona, purché non rechi pregiudizio alla libertà degli altri di tendere allo stesso scopo”: così Kant, nel saggio *Sopra il detto comune*. La critica al governo paternalistico, già anticipata nel saggio sull'Illuminismo, si specifica e si arricchisce: uno Stato che imponga ai cittadini il modo in cui essi *devono* essere felici è il peggior dispotismo che si possa immaginare: “reggimento che toglie ogni libertà ai sudditi, i quali non hanno quindi alcun diritto”⁵³. Poche pagine più avanti, Kant mette a fuoco il rischio che si annida nel governo paternalistico: “Il sovrano vuol rendere felice il popolo secondo le sue vedute e diventa despota: il popolo non vuol lasciarsi spogliare del diritto comune a tutti gli uomini alla propria felicità e diventa ribelle”⁵⁴.

Non compete allo Stato occuparsi della felicità degli individui. Sia per Kant sia per Mill allo Stato compete solo garantire le condizioni che rendono la ricerca della felicità *possibile*.

⁵² *On Liberty*, Intr., cit., p. 22.

⁵³ *Sopra il detto comune*: “Questo può essere giusto in teoria ma non vale nella pratica” (1793) in I. Kant, *Scritti di filosofia politica*, tr. G. Solari e G. Vidari, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 47. Condivido l'opinione di L. Scuccimarra, *Kant e il diritto alla felicità*, Editori Riuniti, Roma 1997, che il principio dell'*amor proprio* “scacciato dal nucleo centrale della dottrina kantiana del giudizio politico [...] vi rientra, dunque, trasversalmente come elemento determinativo dell'idea kantiana di libertà civile” (p. 120) come pure l'idea che dietro la critica all'uso politico del principio di felicità non vi sia una forma di “ascetismo mondano” ma, più semplicemente - e più coerentemente - il timore di una “espropriazione dell'esperienza individuale implicito in ogni tentativo di *applicazione autoritativa* di quel principio” (p. 122).

⁵⁴ *Sopra il detto comune*, cit., p. 68.

Sia in Kant sia in Mill, la critica all'incontro tra politica e felicità veicola il timore, tipico della tradizione liberale, di una ingerenza del *pubblico* nella sfera privata⁵⁵. Ma la ragione ostativa non è solo di natura politica, vi è anche una ragione di carattere giuridico: la felicità come oggetto dell'azione di governo urta contro il concetto di diritto. Nelle *Lezioni sul diritto naturale* Kant scrive: "Io ho un diritto se limito la libertà di altri. Questa è una coercizione. Un diritto è perciò l'autorizzazione alla coercizione di altri. Vediamo qui che il principio del diritto non ha nulla a che vedere con la felicità, e non dobbiamo perciò mescolare quest'ultima in alcun modo con esso. Ognuno può curarsi della sua felicità come vuole. [...] anche se uno è felice in sommo grado, non ha nessun obbligo di dare qualcosa al suo vicino infelice"⁵⁶. La benevolenza non è un obbligo giuridico. Nella *Metafisica dei costumi* Kant ribadisce il carattere intrinsecamente coercitivo del diritto: "al diritto è quindi immediatamente connessa, secondo il principio di contraddizione, la facoltà di costringere colui che lo pregiudica"⁵⁷; e distingue tra doveri di diritto (di *stretta* obbligazione) e doveri di virtù (di obbligazione *larga*)⁵⁸.

⁵⁵ A differenza di Kant, preoccupato dell'invadenza dello Stato, nel prendere posizione contro l'invadenza della sfera pubblica Mill ha soprattutto presente la pressione dell'opinione pubblica, il tentativo della società di imporre un modello di eccellenza personale. "Le particolari circostanze della nostra storia politica fanno sì che in Inghilterra, anche se il giogo dell'opinione è forse più pesante, quello della legislazione sia più lieve". Ciò è dovuto, prosegue, al fatto che la maggioranza della popolazione non avverte ancora le opinioni del governo come proprie. "Quando questo accadrà, la libertà individuale sarà con ogni probabilità esposta agli assalti dello Stato, come ora lo è a quelli dell'opinione pubblica" *On Liberty*, Intr., cit., pp. 19-20.

⁵⁶ *Lezioni sul diritto naturale* (1784), I, a cura di N. Hinske e G. Sadun Bordini, Bompiani, Milano 2016, p. 99

⁵⁷ *Metafisica dei costumi*, I, § D, cit. p. 36.

⁵⁸ *Metafisica dei costumi*, II, *Introduzione alla dottrina della virtù*, VII.

Mill fa sua la distinzione kantiana tra doveri di diritto e doveri di virtù, sostenendo che solo i doveri a obbligazione perfetta (*duties of perfect obligation*) sono quelli cui corrisponde un diritto soggettivo; i doveri a obbligazione imperfetta non danno luogo ad alcun diritto⁵⁹. Dalla correlazione tra *right* e *duty of perfect obligation* deriva il tratto specifico del diritto soggettivo: la sua esigibilità⁶⁰.

“Quando diciamo che una persona ha un diritto (*right*) intendiamo che egli ha una pretesa valida (*valid claim*) nei confronti della società, affinché essa lo protegga nel possesso di tale diritto con la forza della legge, o con quella dell'educazione o dell'opinione”⁶¹. La nozione di dovere (*duty*) conferma l'esigibilità come tratto distintivo del diritto soggettivo: dovere, scrive Mill, è qualcosa che si può esigere da una persona, come si esige un debito⁶². È infatti parte nozione di dovere “che una persona possa essere giustamente obbligata al suo adempimento”, sicché dire che una persona ha il dovere di fare una data cosa significa che egli “dovrebbe essere costretto a farla”⁶³.

⁵⁹ *Utilitarianism*, ch. V, cit., p. 75. Rientrano tra i doveri a obbligazione imperfetta la benevolenza e la beneficenza, “perché noi non siamo moralmente tenuti a praticare tali virtù verso un dato individuo”. Al concetto di diritto in Mill, e al fondamento dei diritti, ho dedicato il mio *Quale liberalismo? Saggi su John Stuart Mill*, Clueb, Bologna 1996, in part. cap. IV.

⁶⁰ *Utilitarianism*, ch. V, cit., p. 73.

⁶¹ *Utilitarianism*, ch. V, cit., pp 79-80.

⁶² *Utilitarianism*, cit, p.73.

⁶³ *Utilitarianism*, ch. V, cit., pp 73, 72. Ripetutamente, in *Utilitarianism*, Mill sottolinea il vincolo che lega la titolarità dei *rights* all'elemento della coercizione.

7. Qualche parola di conclusione

La lunga storia dell'idea di felicità, in queste pagine ricostruita per frammentati *segmenti*, mostra come siano tanti, e variegati, i significati della felicità; diversi, di conseguenza, i sentieri che l'uomo ha percorso nell'inseguire questo ideale, diversi gli ostacoli che ha incontrato lungo la via. Si può tentare una sintesi di massima, incompleta e probabilmente fuorviante, perché le vie della felicità si intersecano, e i sentieri, come diceva Borges, si biforcano⁶⁴. La sintesi di massima vede la felicità come esito, e insieme espressione, di un percorso individuale; e vede la felicità come esito, ed espressione, di un percorso comune, come prodotto di una dimensione relazionale di natura sociale, e in senso lato politica. Tra i due volti della felicità non vi è una incompatibilità di principio, e molto dipende da come viene intesa la felicità⁶⁵; vi è però una differenza: la felicità come espressione dell'individualità rinvia alla centralità dell'individuo, la felicità come bene condiviso rinvia alla centralità della dimensione sociale. La prima prospettiva è quella di Epicuro; la seconda è quella di Platone. Aristotele rappresenta una virtuosa sintesi. Tra i filosofi moderni, la centralità del soggetto individuale accomuna Kant e Stuart Mill; con qualche variazione sul tema, è la via

⁶⁴ J. L. Borges, *Il giardino dei sentieri che si biforcano* (1941) tr. F. Lucentini, in Id., *Tutte le opere*, Mondadori, Milano 1984, vol. I, pp 688-702,

⁶⁵ "I requisiti motivazionali della riproduzione dell'ordine sociale costituiscono limiti alla felicità individuale, come pure una fonte di costrizioni, solo se intendiamo la felicità o il bene solo come gratificazione di bisogni legatiale pulsioni ovvero come piacere. Al contrario, se intendiamo il bene come autorealizzazione allora la relazione tra le istanze della società e i bisogni pulsionali dell'individuo viene a mutare notevolmente", A. Ferrara, *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 116.

seguita anche da Rawls⁶⁶.

L'attenzione alla società è invece propria del filone che va da Hutcheson a Bentham, ed è propria di Rousseau, nella cui *volontà generale* tutti vogliono costantemente la felicità di ciascuno⁶⁷; con molte variazioni sul tema, è la via seguita da Honneth⁶⁸.

Tzvetan Todorov, nel suo saggio su Constant, si domanda se sia davvero sufficiente ai fini della felicità che gli individui gestiscano la loro vita privata come meglio credono, se la via

⁶⁶ Mi riferisco al punto di *A Theory of Justice* in cui Rawls identifica il bene di una persona con il suo piano di vita, sicché "un uomo è felice quando riesce a realizzare più o meno questo piano", *Una teoria della giustizia* (1971) cap. II, §15, tr. U. Santini, Feltrinelli, Milano 1983 p. 91. Nella realizzazione del proprio piano di vita (*razionale*, aggiunge sempre Rawls) "a ognuno è garantita un'uguale libertà di seguire qualunque piano di vita gli piaccia, purché ciò non violi i requisiti della giustizia", cit., p. 92.

⁶⁷ *Il contratto sociale*, libro II, cap. 4. Per un confronto tra Bentham e Rousseau, anche in merito al tema trattato in questo lavoro, v. R. Gatti, *Patto e Legislatore: il paradosso del Contratto sociale*, e A. Loche, *Declinare la democrazia: popolo e sovranità in Rousseau e Bentham* entrambi in *La filosofia politica di Rousseau* a cura di G.M. Chiodi e R. Gatti, Franco Angeli, Milano 2000, risp. pp. 161-171 e pp. 173-179.

⁶⁸ Muovendo dalla categoria del *riconoscimento* (*Lotta per il riconoscimento*, 1992) Honneth sviluppa una linea teorica che vede la tendenziale coincidenza tra il bene individuale e il bene comune. Da qui, la critica del "concetto individualistico di libertà soggettiva" (*Giustizia e libertà comunicativa. Riflessioni a partire da Hegel*, trad. it. in *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, a cura di E. Bonan e C. Vigna, Vita e pensiero, Milano 2004, p. 53) che secondo Honneth perdura anche in Rawls, e il tentativo di coniugare autonomia individuale con i principi di solidarietà e cooperazione, espresso nel concetto di "autonomia relazionale" (*Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice*, in J. Cristman, J. Anderson eds, *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*, Cambridge University Press, New York 2005, pp. 127-149). Per un'analisi delle posizioni di Honneth v. S. Petrucciani, *Giustizia e riconoscimento. Paradigmi a confronto nella filosofia politica contemporanea*, in "Archivio di filosofia", 2-3, 2009, pp. 199-207.

migliore per raggiungere la felicità sia una vita interamente consacrata al privato⁶⁹. La posizione di Todorov è nota: la felicità non è un bene privato, “non vi è felicità senza gli altri”⁷⁰.

Ancora Todorov, mettendo a confronto totalitarismo e democrazia liberale scrive: “il totalitarismo contiene una promessa di pienezza, di vita armoniosa e di felicità. È vero che non la mantiene, ma la promessa perdura [...] La democrazia liberale, invece, non contiene una promessa simile; si impegna soltanto a permettere a ognuno di cercare per proprio conto felicità, armonia e pienezza. Assicura, nel migliore dei casi, la tranquillità dei cittadini, la loro partecipazione alla conduzione degli affari pubblici, la giustizia nei loro reciproci rapporti e in quelli con lo Stato; non promette la salvezza”⁷¹.

La promessa di salvezza è tipica di quelle che Kelsen chiamava, peraltro criticando l'uso di tale espressione, “religioni secolari”⁷².

Aron definiva religioni secolari “quelle dottrine che, nell'ani-

⁶⁹ T. Todorov, *Benjamin Constant. La passione democratica* (1997), tr. A. Merlino, Donzelli, Roma 2003, p. 31

⁷⁰ *La vita in comune* (1995) tr. C. Bongiovanni, Pratiche, Milano 1998, p. 179.

⁷¹ *Il secolo delle tenebre*, in *Storia, verità, giustizia. I crimini del XX secolo*, a cura di M. Flores, Bruno Mondadori, Milano 2001, p. 2

⁷² H. Kelsen, *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come “nuove religioni”* (2012), Raffaello Cortina, Milano 2014. E' in questo volume che Kelsen critica l'uso del concetto di religione secolare, considerandolo un ossimoro: “Una ‘religione secolare’ è una religione privata di ogni religiosità, cioè non è affatto una religione”, *Religione secolare*, cit., pp 25-26 e passim, ma v. quanto lo stesso Kelsen scrive in *Essenza e valore della democrazia* (1929) e in *I fondamenti della democrazia* (1955) entrambi in Id., *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 2010, risp. p. 144 e pp. 190-191, 244, dove rileva il carattere comunque “religioso” dei regimi totalitari. Alle contraddizioni di Kelsen sul tema delle “religioni secolari”, e alle sue possibili motivazioni, ho dedicato alcune osservazioni in *Kelsen e le religioni secolari*, in “Syzetesis” (nuova serie) 2, 2015, pp 199-214.

mo dei nostri contemporanei, prendono il posto della fede perduta, e che collocano la salvezza dell'umanità in questo mondo, in un avvenire lontano, nella forma di un ordine sociale da costruire"⁷³. Le religioni secolari sono appunto "religioni" in quanto sono in grado di suscitare sentimenti e stati d'animo propri delle religioni in senso tradizionale - devozione a valori percepiti e vissuti come assoluti, intransigenza, fervore incondizionato. Come le religioni tradizionali, le religioni secolari offrono una interpretazione globale del mondo e degli eventi; dunque una promessa di salvezza che è, insieme, individuale e collettiva.

Come scrive Todorov, la via della salvezza è estranea alla democrazia liberale, l'idea stessa di salvezza le è estranea: ognuno la cerchi dove può, dove ritiene di poterla trovare. E però, proprio seguendo il tracciato delineato da Todorov, non è poco, direi, ciò che la democrazia liberale è impegnata a garantire.

⁷³ R. Aron, *L'avvenire delle religioni secolari* (1944) in S. Forti (a cura di) *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004, p. 4.

Bozza 6
formato mm 140x200 b/n
allestimento brossura fresata

Bozza 6
formato mm 140x200 b/n
allestimento brassura fresata

È possibile la felicità in un mondo
in cui prevale l'infelicità?
Riflessioni di Benjamin Constant
sul problema della felicità

Carla San Mauro

(Sapienza - Università di Roma - Dipartimento di Scienze Politiche)

Se il tema della felicità costituisce il baricentro della riflessione politica fin dai tempi della Grecia antica, è del tutto condivisibile l'idea che solo nel XVIII secolo questo tema venga ripreso nella prospettiva giuridica universalistica del diritto alla felicità per tutti, assumendo una dimensione politica. La 'felicità' occupa pienamente il centro della scena di quei decenni – non a torto il Settecento viene definito il 'secolo d'oro' della cultura moderna della felicità – e rappresenta un nucleo tematico fondamentale del dibattito politico settecentesco. Dibattito che finisce per essere alimentato non solo sul terreno della elaborazione teorico-filosofica, ma anche su quello giuridico, morale, politico, religioso, economico. In realtà, chiarisce Enrico Graziani che a questo tema ha dedicato studi di grande spessore¹,

¹ Si rimanda in particolare ai seguenti, importanti contributi di Enrico Graziani: *La retorica della felicità. I percorsi della diversità e il traguardo dell'eguaglianza*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2010; Id., *Giudice del proprio benessere. Happiness and Wretchedness: Thomas Jefferson, David Walker*, Roma,

lo stato ideale di felicità viene sostituito, nella prassi, dalla ricerca di felicità (...). Però la felicità diviene anche un *dovere*, un legittimo obiettivo del governo “inteso come un mezzo per promuovere la felicità”. In sostanza, si afferma la convinzione che il «buon governo» ha il *dovere* di perseguire la “cura della vita e della felicità umana”².

Perciò, ci si ‘deve’ preoccupare della “ricerca della felicità” – o, perlomeno, della ricerca di una vita vissuta senza pene e senza grandi timori, con meno ingiustizie e angosce – piuttosto che della “felicità” stessa. E Luca Scuccimarra individua molto opportunamente nel discorso eudemonologico “la tendenza a fare della ricerca della felicità qualcosa di più di un problema meramente personale del singolo, a vedere in essa un problema *collettivo*, una vera e propria questione di *ordine pubblico*”³.

In precedenza erano state le utopie a lasciare intravedere una prospettiva eudemonistica, utopie che preannunciavano società perfette, terre promesse spesso collocate in spazi o isole remote, o anche nel futuro. Ma “L’idea che ogni uomo abbia *diritto* di veder realizzata la propria felicità *su questa terra* è una delle grandi eredità lasciate dalle rivoluzioni del Settecento alle generazioni dei secoli seguenti”⁴. Come sostiene Luca Scuccimarra, profondo conoscitore di questi avvincenti temi,

In nessun altro momento della sua millenaria vicenda,
l’aspirazione umana ad una compiuta realizzazione terrena

Edizioni Nuova Cultura, 2015.

² E. Graziani, *Giudice del proprio benessere*, cit., pp. 10 e s.

³ L. Scuccimarra, *Kant e il diritto alla felicità*, Roma, Editori Riuniti, 1997, p. XII.

⁴ L. Scuccimarra, «... Un popolo infelice non ha patria». *Politiche della felicità nel Settecento*, in *Il mondo delle passioni nell’immaginario utopico*, a cura di Bruna Consarelli e Nicola Di Penta, Milano, Giuffrè, 1997, p. 55.

della propria sostanza materiale e spirituale è sembrata però così vicina a trasformarsi in una concreta realtà storica come nei movimenti rivoluzionari di fine Settecento. Qui l'*utopia* della felicità in terra sembra davvero divenire il principio ispiratore di un'autentica *politica della felicità*, destinata a farsi carico delle aspettative di tutti i membri della società civile⁵.

A partire dalla seconda metà del Settecento, con le due rivoluzioni americana e francese, si comincia a pensare che la politica sia l'unico strumento in grado di garantire agli uomini la conquista della felicità. Pertanto ha ragione Graziani a sostenere che il "nesso tra politica e felicità, come problema, non nega, però, la congruenza speculativa che rimanda al diritto alla felicità anzi, lo avvalora, trasformandolo in scelta politica"⁶.

Nella *Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America*, del 4 luglio 1776, vengono enunciate alcune verità "di per sé evidenti":

che tutti gli uomini sono creati uguali e che sono dotati dal loro Creatore di certi inalienabili diritti fra i quali quelli alla vita, alla libertà e al perseguimento della felicità; che per salvaguardarli vengono istituiti fra gli uomini i governi, i quali derivano i propri giusti poteri dal consenso dei governati; che ogni qual volta una forma di governo tende a distruggere questi fini è diritto del popolo modificarla o abolirla e istituire un nuovo governo, fondandolo sui principi e organizzandone i poteri nel modo che gli paia più conveniente a realizzare la propria sicurezza e felicità⁷.

⁵ Ivi, p. 56.

⁶ E. Graziani, *Giudice del proprio benessere*, cit., p. 11.

⁷ *La Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America*, a cura di Ti-

Ma non si parla, in linea di massima, di felicità individuale, di felicità di ciascuno, bensì di felicità di tutti. In realtà, per Hannah Arendt,

la Dichiarazione di indipendenza, anche se rende piuttosto confusa la distinzione fra felicità pubblica e felicità privata, almeno ci presenta il termine “ricerca della felicità” nel suo duplice significato: benessere privato e insieme diritto alla felicità pubblica, ricerca del benessere e insieme diritto ad essere “partecipe dei pubblici affari”⁸,

il secondo significato però fu dimenticato e il termine utilizzato senza il suo originario aggettivo qualificativo. Questo, a suo avviso, “può benissimo rappresentare un criterio adatto a misurare, in America non meno che in Francia, la perdita del significato originale e l’oblio di quello spirito che si era manifestato nella rivoluzione”⁹.

Né il richiamo al diritto alla felicità è circoscritto ai rivoluzionari americani e, osserva opportunamente Luca Scuccimarra,

anche in una cultura apparentemente legata a stimoli diversi e contrastanti come quella francese della seconda metà del Settecento, l’idea-guida della felicità svolge una fondamentale funzione di stimolo all’esplosione del sentimento rivoluzionario¹⁰.

ziano Bonazzi, con testo a fronte, Venezia, Marsilio, 1999, pp. 71, 73.

⁸ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, introduzione di Renzo Zorzi, Torino, Edizioni di Comunità, 1999, pp. 144 e s.

⁹ Ivi, p. 145.

¹⁰ L. Scuccimarra, «... *Un popolo infelice non ha patria*». *Politiche della felicità nel Settecento*, cit., p. 57

Emblematiche a riguardo sono le parole con cui ha inizio la voce "Felicità" nell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert.

Tutti gli uomini sono accomunati dal desiderio di essere felici. La natura ha fatto sí che per tutti noi la nostra felicità sia una legge. Tutto ciò che non è felicità ci è estraneo, soltanto essa ha un deciso potere sul nostro cuore; vi siamo tutti trascinati da una inclinazione rapida, da un incanto possente, da un'attrazione invincibile; una impressione incancellabile della natura l'ha incisa nei nostri cuori, essa ne è lo incanto e la perfezione¹¹.

Anche nel preambolo della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 26 agosto 1789 ritorna il tema della felicità; per i costituenti dell'Ottantanove essa non doveva costituire un privilegio, un diritto di pochi, bensì un bene, o ancor meglio, un dovere, garantito a tutti dalle istituzioni politiche. Il primo articolo del testo della costituzione francese del 24 giugno 1793 conferma che "– Lo scopo della società è la felicità comune. – Il Governo è istituito per garantire all'uomo il godimento dei suoi diritti naturali e imprescrittibili"¹². Nella tempesta rivoluzionaria settecentesca che investe *magna pars* del mondo occidentale, il tema della felicità, come scrive Saint-Just nel 1794, costituisce "un'idea nuova in Europa", idea-forza già ampiamente presente nelle note ed efficaci parole: "Un popolo infelice non

¹¹ *Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri*. Testi scelti a cura di Albert Soboul, Roma, Editori Riuniti, 1968, p. 86.

¹² Si tratta, per l'appunto, dell'art. 1 dell'"Atto costituzionale del 24 giugno 1793 e Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino", in M. d'Addio, *Lo Stato democratico. Origini, formazione ed evoluzione storica*, Bergamo, Minerva Italica, 1979, p. 223.

ha patria”¹³, pronunciate a gran voce nel celebre discorso del 29 novembre 1792.

Fermo restando che il sentimento della felicità scorre immutato attraverso i secoli, ricordiamo che anche Jeremy Bentham, utilitarista dichiarato e convinto, elabora, tra la fine del Settecento e i primi decenni dell'Ottocento, una “scienza della felicità” come “calcolo felice”, formula che tanta notorietà doveva assicurare al suo autore. La “più grande felicità del più grande numero, in quanto misura del giusto e dell’ingiusto” è il suo obiettivo e il tema della felicità è il motivo ricorrente delle sue riflessioni. Ovviamente, l’infelicità deve essere ridotta al minimo. Se però andiamo avanti di qualche anno, troveremo riflessioni altrettanto incisive nelle pagine di John Stuart Mill, “pensatore di frontiera”, “pensatore *engagé*”¹⁴, interessato sostanzialmente all’utilità sociale piuttosto che all’utilità dell’individuo *uti singulus*, alla “felicità di tutti gli interessati” piuttosto che alla “felicità singola di chi agisce”, e ribadisce pertanto “quello che gli avversari dell’utilitarismo hanno raramente l’onestà di riconoscere”¹⁵. A suo avviso, “non vi è assolutamente alcuna intrinseca necessità che un individuo qualsivoglia sia egoisticamente preoccupato solo di se stesso, senza sentimenti o preoccupazioni eccetto quelli centrati sulla propria miserabile individualità”¹⁶.

Ben distanti – e non solo in tema di felicità – dalle posizioni utilitaristiche benthamiane sono quelle di Benjamin Constant –

¹³ Con molto acume Luca Scuccimarra intitola il sopra citato saggio sulla felicità proprio con queste emblematiche parole, come si è visto.

¹⁴ N. Urbinati, *L’ethos della democrazia. Mill e la libertà degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 4, 8.

¹⁵ J. S. Mill, *Utilitarismo*, traduzione, saggio introduttivo e note di Enrico Musacchio, Bologna, Cappelli, 1981, p. 68.

¹⁶ Ivi, p. 65.

“cavaliere errante”, “commesso viaggiatore” dell’idea di libertà¹⁷ – che proclama a gran voce il “trionfo dell’individualità” e combatte senza esclusione di colpi la logica edonistica, l’esaltazione esclusiva dei beni materiali, il sensismo illuministico e l’individualismo meramente utilitaristico e razionalistico. Constant rivendica i valori del sentimento, della storia, della religiosità e dell’esaltazione della personalità; la persona umana assume nella sua prospettiva un valore sacro e intangibile: “Il y a dans l’irreligion quelque chose de grossier et d’usé qui me répugne. D’ailleurs, j’ai mon coin de religion. Mais il est tout en sentiment, en émotions vagues: il ne peut se réduire en système”¹⁸. E questo tema diventa il *focus* della sua opera sulla religione: il sentimento religioso, questo sentimento “indestructible”, “triomphe de tous les intérêts”¹⁹.

Si donc – dichiara Constant nel suo trattato *De la religion* – il y a dans le cœur de l’homme un sentiment qui soit étranger à tout le reste des êtres vivants, qui se reproduise toujours, quelle que soit la position où l’homme se trouve, n’est-il pas vraisemblable que ce sentiment est une loi fondamentale de sa nature? (...) En un mot, le sentiment religieux est la réponse à ce cri de l’âme que nul ne fait

¹⁷ Benjamin Constant. *Antologia di scritti politici*, a cura di Antonio Zanfari-
no, Bologna, il Mulino, 1982, p. 23.

¹⁸ *Journal 19 février 1805*, in *Œuvres*, texte présenté et annoté par Alfred
Roulin, Paris, Gallimard, 1957, p. 435.

¹⁹ B. Constant, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses déve-
loppements*, in *Œuvres*, cit., p. 1366. Come è noto, Constant dedica ampio spa-
zio al problema religioso; si rimanda a riguardo alle eloquenti pagine di
Adolfo Omodeo, *La storia religiosa secondo Benjamin Constant*, in Id., *La cultura
francese nell’età della Restaurazione*, [Milano], Mondadori, 1946, pp. 162-172, e
al fondamentale studio di Carlo Violi, *Per una storia della riscoperta di Benja-
min Constant. Politica e religione*, Roma, Gangemi, 1984.

taire, à cet élan vers l'inconnu, vers l'infini, quel nul ne parvient à dompter entièrement, de quelques distractions qu'il s'entoure, avec quelque habileté qu'il s'étourdisse ou qu'il se dégrade²⁰.

In altri termini, il significato profondo delle sue riflessioni spirituali e metafisiche si traduce, da un lato, nel rifiuto di qualsiasi forma di materialismo, dall'altro, nel rifiuto categorico di ridurre la religione a una pura e semplice 'istituzione'. Eppure non gli mancarono le critiche non solo dei materialisti convinti, ma anche dei più fedeli 'tradizionalisti'. Dalle pagine di questo scritto emerge a chiare lettere una non celata negazione della mentalità utilitaristica e delle opinioni di quanti – in particolare gli utilitaristi inglesi e gli *idéologues* francesi – cercano di fondare la morale non sul sentimento religioso ma su fragili, instabili basi ideologiche. È evidente la sua critica a Bentham!

Questo mio contributo cercherà di indagare le diverse fasi del concetto di felicità elaborato da Benjamin Constant, senza tornare necessariamente sui 'classici' nuclei tematici constantiani già ampiamente discussi da studiosi di prim'ordine. D'altronde, si sa, il nome di Constant si porta dietro tanti problemi che si intrecciano perfettamente l'uno nell'altro!

Animato da uno spirito squisitamente antieroico, perfettamente consapevole delle sue 'debolezze', Constant non si è mai presentato come un 'superuomo'.

«Aveva l'anima inquieta, profondamente personale, e avida di piaceri e di sensazioni, l'immaginazione ardente e mobile, lo spirito duttile, vasto, attivo, lucido (...) Aveva una formidabile capacità di analisi che esercitava su di sé come

²⁰ B. Constant, *De la religion*, cit., pp. 1366, 1381.

sugli altri: è impossibile osservare se stesso più esattamente, giudicarsi più nettamente di quanto egli fece nel suo *Journal intime* e nel suo romanzo *Adolphe* che è uno dei capolavori del romanzo psicologico»²¹.

Dotato quindi di una profonda e lucida coscienza autocritica. E a questo si aggiunge una visione fortemente pessimistica della società: la società appare ai suoi occhi vessatoria e per nulla indulgente nei confronti dell'individuo, visione che a volte induce Constant a difendersi dalle accuse di concepire una società *toute en noir*. Si ha la sensazione che egli, intensamente segnato dalla tremenda esperienza rivoluzionaria con i suoi drammatici epiloghi, intensamente segnato dal 'terrore' del dispotismo napoleonico non possa concepire altro che una società 'maligna' avversa agli uomini. E "c'est au fond toujours la société pesant sur l'homme et le chargeant de chaînes"²², è sempre la società che 'perseguita' l'uomo, che "se met un million contre un, au nom de la justice"²³. Ma, realisticamente, Constant non si ripromette – per dirla con l'eloquente frase di Kant – di raddrizzare il "legno storto dell'umanità", impresa impossibile e impensabile ai suoi occhi.

Punto di partenza obbligato, le famose, emblematiche parole – parole che vanno direttamente al cuore dei problemi – apparse nella prefazione dei *Mélanges de littérature et de politique*:

J'ai défendu quarante ans le même principe, liberté en tout, en religion, en philosophie, en littérature, en industrie, en

²¹ Umberto Cerroni riporta questo brano tratto dalla *Histoire de la littérature française* di Gustave Lanson, il quale delinea un profilo molto incisivo di Benjamin Constant. Cfr. B. Constant, *Principi di politica*, a cura di Umberto Cerroni, Roma, Editori Riuniti, 1970, p. 7.

²² B. Constant, *Réflexions sur la tragédie*, in *Œuvres*, cit., p. 904.

²³ Ivi, p. 912.

politique: et par liberté, j'entends le triomphe de l'individualité, tant sur l'autorité qui voudrait gouverner par le despotisme, que sur les masses qui réclament le droit d'asservir la minorité à la majorité. Le despotisme n'a aucun droit²⁴.

Ecco, il dispotismo. Ai suoi occhi la minaccia del dispotismo appare come una sorta di 'rintocco a morto', come il segnale della fine di ogni garanzia di libertà! Per dirla con Mauro Barberis, è presente in Constant una convincente "dottrina del dispotismo, come inverso speculare della libertà e del progresso"²⁵. Con queste incisive parole di tenace difesa della libertà Constant sembra voler passare in rassegna tutte le battaglie combattute, senza esclusione di colpi e senza tregua, in favore di essa. E per la libertà ha lottato strenuamente durante tutto il corso della sua esistenza; forse in Francia pochi hanno contribuito nella stessa misura alla sua difesa. È noto che egli non 'contemplò dall'alto' gli eventi di quei tormentati anni, ma vi prese parte attiva, visse quella realtà in prima persona; le sue opere, i suoi *pamphlets* – si sa – uscirono dalla sua penna *rebus ipsis dictantibus*.

Il 14 febbraio del 1819 Constant pronuncia all'Athénée Royal di Parigi il suo celebre discorso *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, che sarà inserito nel quarto e ultimo volume della collezione del *Cours de politique constitutionnelle*, edito l'anno successivo. In esso egli formula la rinomata distinzione tra la libertà "il cui esercizio era così caro ai popoli antichi"²⁶ e la

²⁴ B. Constant, *Mélanges de littérature et de politique*, in *Œuvres*, cit., p. 801.

²⁵ M. Barberis, *Benjamin Constant: Rivoluzione, costituzione, progresso*, Bologna, il Mulino, 1988, p. 313.

²⁶ B. Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, in *Principi di politica*, cit., p. 219. Le citazioni del *Discorso* sono tratte dalla segnalata edizione dei *Principi*, del 1970, curata da Umberto Cerroni.

libertà "il cui godimento è particolarmente prezioso per le nazioni moderne"²⁷, distinzione espressamente tematizzata in precedenza e, precisamente, nei *Principes de politique* e in *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*. Va infine ricordato che la manifestazione dei primi 'sintomi' di questa famosa dottrina erano già presenti nel *Des circonstances actuelles* di Madame de Staël, opera cui lo stesso Constant collaborò²⁸. Come ci ricorda Pier Paolo Portinaro, a Constant "la cultura occidentale deve in effetti la più suggestiva (ri)formulazione, ancorata a uno schema di filosofia della storia, della contrapposizione tra libertà positiva (la libertà degli antichi) e libertà negativa (la libertà dei moderni), che ha esercitato, nel bene e nel male, un'enorme influenza sulla storiografia e sulla teoria politica dell'Otto e Novecento"²⁹. Anche se – puntualizza lo studioso – egli non intendeva affatto impostare il problema in termini così rigidi, quanto piuttosto ritenere

la libertà *politica* la grande invenzione degli antichi e la libertà *individuale* «la vera libertà moderna»; essere comunque la prima, nel moderno riadattamento rappresentativo, la «indispensabile» «garanzia» della seconda; essere – infine – solo la combinazione di entrambe in grado di

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Madame de Staël, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France*, Edition critique par Lucia Omacini, Genève-Paris, Droz, 1979. Nella *Préface* Simone Balayé evidenzia che Constant collaborò con Madame de Staël "grâce aux corrections qu'il proposait dans son optique personnelle", ivi, p. XIII.

²⁹ B. Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*. Seguito da *Profilo del liberalismo* di Pier Paolo Portinaro, a cura di Giovanni Paoletti, Torino, Einaudi, 2005, p. 48.

garantire un'efficace limitazione del potere³⁰.

Fin dall'inizio della elaborazione della 'sua' nota teoria, Constant coglie l'intrinseca alterità, lo *hiatus* esistente tra la libertà degli antichi e la libertà dei moderni e ne evidenzia alcune sostanziali differenze, come si vedrà meglio in seguito. Anche se, in realtà, nelle parole conclusive del *Discorso* egli lancia una sorta di 'messaggio' ai lettori: occorre imparare nel tempo a "combinarle l'una con l'altra"³¹, senza rinunciare a nessuno dei due generi di libertà. Pertanto, ha fatto molto bene De Luca a chiarire la posizione della critica 'tradizionale', orientata a differenziare radicalmente le due libertà. In effetti – precisa molto opportunamente lo studioso – Constant parla piuttosto di "mutua interdipendenza", non di "reciproca incompatibilità" o di "semplice compossibilità"³².

Ma un fatto è "combinarle", altro è "confonderle". La confusione tra esse è stato un errore politico e "in epoche troppo celebri della nostra rivoluzione, la causa di molti mali"³³. La libertà dei moderni deve basarsi "sul pacifico godimento dell'indipendenza privata"³⁴ senza alcuna invadenza da parte dell'autorità statale, mentre la libertà degli antichi si fonda "sulla partecipazione attiva e costante al potere collettivo"³⁵. Presso i moderni, l'individuo è libero e indipendente solo nella vita

³⁰ Ivi, p. 49.

³¹ B. Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, cit., p. 238.

³² S. De Luca, *Alle origini del liberalismo contemporaneo. Il pensiero di Benjamin Constant tra il Terrore e l'Impero*, Lungro di Cosenza, Marco, 2003, p. 236.

³³ B. Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, cit., p. 219

³⁴ Ivi, p. 226.

³⁵ *Ibidem*.

privata, mentre negli affari pubblici la sua sovranità è limitata, quasi sempre "sospesa".

Nel mondo moderno libertà significa dunque, in gran parte, *libertà dallo Stato* o libertà come non-impedimento. La libertà, quindi, come sfera all'interno della quale l'individuo esercita una completa autodeterminazione, che non può essere in alcun modo intralciata dai divieti o dai comandi del potere statale. Si tratta di una libertà essenzialmente individuale, che coincide con i classici diritti di libertà relativi alla persona ed alla coscienza ³⁶.

"La libertà individuale, lo ripeto, ecco la vera libertà moderna"³⁷, sosteneva a gran voce Constant. In altri termini, "è l'irripetibile originalità dei singoli, il libero svolgimento delle loro individualità, insomma è sempre l'individualismo il principio delle sue riflessioni e la guida delle sue valutazioni"³⁸, riflessione assolutamente condivisibile questa di Gaetano Pecora. Giovanni Sartori afferma a ragione che il mondo greco invece ignorava "quel concetto di libertà del singolo che si può riassumere nella formula del «rispetto dell'individuo-persona»"³⁹, concetto apparso in un secondo momento, concetto di derivazione cristiana, elaborato piuttosto dal pensiero giusnaturalistico e liberale. E per Constant il ruolo dell'individuo, padrone del suo mondo privato, è così importante, così vitale che egli – rileva

³⁶ S. De Luca, *Il pensiero politico di Constant*, Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 75.

³⁷ B. Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, cit., p. 234.

³⁸ G. Pecora, *La libertà dei moderni*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2011, p. 12.

³⁹ G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, Bologna, il Mulino 1957, p. 166.

Tzvetan Todorov⁴⁰ – non ha nemmeno un momento di esitazione a definire i tempi moderni come “l’époque des individus”⁴¹.

Ma oltre a questa *libertà dallo Stato* – per dirla con De Luca –, i moderni possiedono anche la *libertà nello Stato*, la cosiddetta libertà positiva che si esprime come libertà di partecipare alle decisioni collettive e come potere di controllo sulle iniziative dei poteri pubblici⁴². Infatti, – osserva Mauro Barberis, evidenziando il carattere composito della libertà dei moderni – essa “non è altro che il sapiente equilibrio di *liberté politique* e *liberté civile*, di libertà pubbliche e private”⁴³. Anche se, nel mondo moderno, la libertà è, in gran parte, una libertà negativa: l’individuo è sottoposto unicamente alla tutela delle leggi, pertanto non può essere “né arrestato, né detenuto, né messo a morte, né maltrattato in alcun modo a causa dall’arbitrio di uno o più individui”⁴⁴. La parola libertà (dei moderni) include anche tutta una serie di diritti di cui gli antichi non avevano alcuna conoscenza, in particolare, il diritto di esprimere liberamente le proprie opinioni, il diritto di scegliere e di esercitare in piena libertà la propria professione, quello di disporre della proprietà fino ad “abusarne”, il diritto di libera circolazione, il diritto di riunirsi per vari scopi, sia, infine, il diritto di influire sull’amministrazione del governo attraverso diversi strumenti. Constant – considerato da alcuni studiosi “l’anello mancante” tra Montesquieu e

⁴⁰ T. Todorov, *Benjamin Constant. La passione democratica*, traduzione di Annalisa Merlino, Roma, Donzelli, 2003, p. 29.

⁴¹ B. Constant, *Du moment actuel et de la destinée de l’espèce humaine, ou histoire abrégée de l’égalité*, in *Œuvres complètes*, III, 1, *Écrits littéraires (1800-1813)*, Tübingen, Niemeyer, 1995, p. 389.

⁴² Cfr. S. De Luca, *Il pensiero politico di Constant*, cit., p. 75.

⁴³ M. Barberis, *Benjamin Constant*, cit., p. 319.

⁴⁴ B. Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, cit., p. 220.

Tocqueville – delinea così la sua concezione di Stato minimo, le cui funzioni fondamentali devono limitarsi a reprimere i crimini, a difendere i confini dello Stato dalle aggressioni esterne e a imporre le tasse; all'autorità pubblica si chiede, in altri termini, solo di garantire la libera fruizione dei diritti personali. Constant, scrittore tendenzialmente romantico, non propriamente 'economista', non si smarrisce, però, tra le maglie del pensiero economico, anzi è innovativo nell'intuire, o meglio, nel preconizzare le conseguenze 'funeste' che un intervento dello Stato avrebbe procurato alla prosperità dei popoli.

E a ottimizzare l'esistenza dell'individuo contribuisce non poco la proprietà, che egli considera fonte insostituibile di progresso e unica garanzia di libertà. La difesa della proprietà costituisce non solo un *leitmotiv* del suo animato discorso sulla libertà degli antichi e dei moderni, ma diventa anche l'occasione per avviare un avvincente quanto articolato dibattito, che occupa diverse pagine dei suoi *Principi di politica*⁴⁵. Dibattito a tratti polemico, volto a confutare le convinzioni sulla proprietà ormai generalmente "superate" e ad "attaccare tutte le false opinioni – a riguardo – man mano che si presentano sulla nostra strada"⁴⁶. Senza proprietà, la specie umana rimarrebbe "stazionaria", "assestandosi al livello più primitivo e selvaggio della sua esistenza"⁴⁷. E allora, a che cosa porterebbe l'abolizione della proprietà? A nient'altro che alla "distruzione" della divisione del lavoro, forza e base del perfezionamento di tutte

⁴⁵ Constant dedica al problema della proprietà un intero libro dei *Principi di politica*, il X, in particolare.

⁴⁶ B. Constant, *Principi di politica*, p. 211. Per quanto riguarda le citazioni tratte da quest'opera ho utilizzato l'edizione curata da Stefano De Luca, *Principi di politica applicabili a tutte le forme di governo. Versione del 1806*, prefazione di Etienne Hofmann, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007.

⁴⁷ Ivi, p. 216.

le scienze e le arti, nessuna esclusa. La proprietà valorizza gli individui più meritevoli, più ingegnosi e al tempo stesso genera quelle differenze sociali che, a suo avviso, rappresentano in fondo un male 'necessario'. Constant non accetta neanche come ultimo orizzonte l'idea di una "eguaglianza grossolana e forzata" tra gli uomini, cui contrappone la "vera" uguaglianza, quella del "benessere" e della "cultura". "L'ineguaglianza naturale è un bene? Rispettatela nelle vostre istituzioni. Mantenete fra gli uomini la distanza delle capacità, del talento, dell'intelligenza"⁴⁸, ribadisce Constant già nel suo primo scritto politico *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*. Egli prende le distanze dalla tradizione 'antiproprietaria', è convinto che la tendenza al livellamento, che accomuna gli uomini nell'aspirazione alla ricchezza, finisca per provocare un inaridimento della vita interiore degli individui. In fondo lo "scopo necessario dei non-proprietari è quello di arrivare alla proprietà. Tutti i mezzi che darette loro verranno impiegati a questo scopo"⁴⁹. Ma l'esperienza ci insegna – puntualizza Constant – che le ricchezze acquisite all'improvviso, in breve tempo, non producono né influenza, né potere, e collocare "il potere nella proprietà non è la stessa cosa che collocare la proprietà nel potere"⁵⁰.

Ma torniamo a parlare della libertà degli antichi. Essa appare agli occhi di Constant ben diversa; si tratta di una libertà pubblica intesa come partecipazione diretta del singolo, con il concorso di tutti, all'operato dello Stato, e quindi

⁴⁸ B. Constant, *La forza del governo attuale. Sulla necessità di uscire dalla Rivoluzione*, introduzione e cura di Marina Valensise, postfazione di Ernesto Galli della Loggia, Roma, Donzelli, 1996, p. 63.

⁴⁹ B. Constant, *Principi di politica*, cit., p. 220.

⁵⁰ Ivi, p. 226.

nell'esercitare collettivamente ma direttamente molte funzioni dell'intera sovranità, nel deliberare sulla piazza pubblica sulla guerra e sulla pace, nel concludere con gli stranieri i trattati di alleanza, nel votare le leggi, nel pronunciare i giudizi; nell'esaminare i conti, la gestione dei magistrati, nel farli comparire dinanzi a tutto il popolo, nel metterli sotto accusa, nel condannarli o assolverli⁵¹.

Questa libertà finisce però per rendere l'individuo "sovrano" negli affari pubblici, ma "schiavo" nei suoi rapporti privati, nei suoi modi di vita e nelle sue inclinazioni personali, al contrario di quanto avviene presso i moderni. Pertanto per gli antichi libertà significa inserimento nella vita della comunità e condivisione del potere collettivo, cui, tuttavia, corrisponde una rinuncia, sebbene parziale, alla propria autonomia. Certo, non si può non percepire in Constant un velo di rimpianto per quella libertà degli antichi, capace di umanità, di altruismo, di quello spirito di sacrificio che è la linfa vitale di ogni vera virtù, come non si può negare che essi fossero disposti a fare qualsiasi sacrificio pur di conservare i loro diritti politici e la loro partecipazione all'amministrazione della cosa pubblica:

Non si possono rileggere, anche ai giorni nostri, le belle pagine dell'antichità, né si possono rievocare le azioni dei suoi grandi uomini, senza essere assaliti da un'emozione indefinibile, di un genere profondo e particolare, che nulla di ciò che è moderno ci fa provare⁵².

⁵¹ B. Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, cit., p. 221.

⁵² B. Constant, *Principi di politica*, cit., p. 467.

Così Constant, descrive in termini 'idilliaci' la Grecia antica! Pertanto, la fiera difesa dell'autonomia degli individui non esclude un altrettanto fiero attaccamento alla tradizione dei "padri".

Nonostante tutto, egli attribuisce sempre e comunque un ruolo prioritario alla libertà dei moderni rispetto a quella degli antichi. Infatti – chiarisce Nadia Urbinati – egli "rese popolare un'idea non nuova e che anche grazie a lui divenne parte della tradizione liberale: che la mediocrità della vita moderna era da preferirsi alla grandezza di quella degli antichi perché produttrice di un sentimento di libertà e dignità individuale sconosciuto alle società precristiane"⁵³.

Constant evidenzia ben cinque elementi di divergenza tra la libertà degli antichi e la libertà dei moderni. *In primis* le dimensioni territoriali; "le repubbliche antiche erano rinchiuso entro ristretti confini. La più popolosa, la più potente, la più considerevole di esse non eguagliava in estensione il più piccolo Stato moderno"⁵⁴, il quale, invece, era "incomparabilmente" più vasto. Di conseguenza, la "parte che nell'antichità ciascuno aveva nella sovranità nazionale non era affatto, come lo è oggi, una astratta supposizione. La volontà di ciascuno aveva una influenza reale: l'esercizio di questa volontà era un piacere vivo e ripetuto"⁵⁵. Al contrario di quanto avviene nello Stato moderno in cui i cittadini vengono coinvolti nell'esercizio della sovranità solo apparentemente, la personale influenza del "semplice" cittadino moderno è "un elemento impercettibile della volontà sociale che imprime la sua direzione al governo (...) Perduto

⁵³ N. Urbinati, *L'ethos della democrazia*, cit., p. 35.

⁵⁴ B. Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, cit., p. 222.

⁵⁵ Ivi, p. 226.

nella moltitudine, l'individuo non avverte quasi mai l'influenza che esercita"⁵⁶. I toni sono già decisamente tocquevilliani! La società moderna – data anche l'ampiezza territoriale – impone l'esigenza di adottare il sistema rappresentativo, del tutto sconosciuto presso gli antichi, ma "in una società di grandi dimensioni il principio della sovranità popolare è largamente illusorio, perché ad esercitare effettivamente il potere sono sempre delle minoranze"⁵⁷. Quanto realismo in queste parole! E come non concordare con Stefano De Luca che individua in questa prima differenza una "visione impietosamente realistica della democrazia moderna, che sembra quasi anticipare la teoria delle *élites*"⁵⁸. Lo studioso nota ancora in queste riflessioni "un velo di rimpianto per il modello della democrazia diretta e una visione assai disincantata del sistema rappresentativo"⁵⁹.

Constant individua poi una seconda differenza nella contrapposizione tra la natura combattiva della civiltà antica e quella pacifica della civiltà moderna. La guerra costituiva l'"interesse costante" degli antichi, la loro "occupazione quasi abituale". "Divisi in piccole popolazioni, pressoché prive di relazioni reciproche, gli antichi si disputavano con le armi un territorio limitato"⁶⁰. Di conseguenza l'esigua estensione degli stati antichi finiva inevitabilmente per provocare negli abitanti uno spirito bellicoso, per cui "ogni popolo urtava continuamente i suoi vicini o da essi era urtato. Spinti così dalla necessità gli uni contro gli altri essi si combattevano o si minacciavano continuamente"⁶¹.

⁵⁶ Ivi, pp. 224, 227.

⁵⁷ S. De Luca, *Alle origini del liberalismo contemporaneo*, cit., p. 229.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ B. Constant, *Principi di politica*, cit., p. 471.

⁶¹ B. Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, cit., p. 222.

Nel mondo moderno invece una “massa d’uomini” pressoché omogenea, forte e abbastanza illuminata, tende uniformemente e inevitabilmente verso la pace; pertanto la “guerra non esiste più come scopo, ma soltanto come mezzo. La tranquillità, e con la tranquillità il benessere, e per giungere al benessere il lavoro: sono questi gli unici scopi verso cui si dirige la specie umana”⁶². Inoltre, dei frutti della guerra si gode collettivamente, dei frutti della pace individualmente; nei tempi antichi tutto riconduce alla guerra, in quelli moderni tutto è “calcolato” per la pace.

A questa differenza ne va aggiunta un’altra: l’esistenza del commercio. Ma seguiamo il ragionamento di Constant: la guerra è anteriore al commercio, ma entrambi si prefiggono il medesimo obiettivo di “possedere ciò che si desidera”, per cui la “guerra è l’impulso, il commercio è il calcolo”⁶³. Nel mondo antico il commercio è un “felice accidente”, in quello moderno “la tendenza universale, la vera via delle nazioni”⁶⁴; e poi ancora, il commercio stimola negli uomini un sentimento, tutto moderno, di amore per l’indipendenza individuale (espressione ampiamente ricorrente nella sua produzione, si sa). Ma, prima o poi – profetizza Constant – arriverà l’ora in cui il commercio prenderà il sopravvento sulla guerra; e quell’ora ormai è arrivata!

Un ulteriore elemento di divergenza è costituito dal problema della schiavitù, ampiamente diffusa nei popoli antichi. Qui i toni diventano più accesi, a tratti dissacranti: il “dolore dello schiavo è un mezzo per il padrone”⁶⁵. Constant denuncia il trattamento disumano e vessatorio riservato agli schiavi, uomini privi di tutti i

⁶² B. Constant, *Principi di politica*, cit., p. 473.

⁶³ B. Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, cit., p. 223.

⁶⁴ Ivi, p. 224.

⁶⁵ B. Constant, *Principi di politica*, cit., p. 480.

diritti. È solo sulle loro "braccia incatenate" che grava l'esercizio delle professioni meccaniche e, in alcuni casi, di quelle industriali, mentre ai cittadini è riservato il diritto di "deliberare ogni giorno sulla piazza pubblica"⁶⁶ e di dedicarsi esclusivamente agli affari di Stato (va ricordato che egli condannò senza indugio la tratta degli schiavi africani). E quindi, – osserva Constant – quanti vantaggi ha prodotto l'abolizione della schiavitù nella realtà moderna!

Infine, egli mette a fuoco un'ultima differenza, di natura morale, tra antichi e moderni, tra la gioventù dei primi e la maturità dei secondi. Se gli antichi infatti "erano nel pieno della giovinezza della vita morale; i moderni sono nella maturità, forse nella vecchiaia"⁶⁷; l'entusiasmo e l'immaginazione animano le facoltà degli antichi, l'aridità e la ragione quelle dei moderni, conclude Constant.

Schematizzando – e tralasciando le note pagine del *j'accuse* di Constant nei confronti di Rousseau e di Mably per non allargare troppo il campo di indagine – diremo che le differenze tra antichi e moderni si possono così riassumere: i primi prendono parte attiva al governo della loro città al contrario dei secondi che usufruiscono della libertà individuale; gli antichi sono mossi dall'entusiasmo e vivono di certezze, mentre i moderni sono dotati sì di sagacia, ma sono privi di entusiasmo e di certezze; gli antichi sono propensi alla guerra, i moderni amano la tranquillità, gli antichi sono più irremovibili, più rigorosi, i moderni più indulgenti. Così Constant ci ha lasciato due grandi affreschi della libertà, che hanno lasciato una traccia indelebile nella storia del pensiero liberale.

Ma seguiamo ancora il discorso di Constant: la vera libertà

⁶⁶ B. Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, cit., p. 225.

⁶⁷ B. Constant, *Principi di politica*, cit., p. 482.

moderna è quella individuale, lo abbiamo visto, la libertà politica ne è la garanzia, pertanto la libertà politica è indispensabile. Certo, non "bisogna esigere dai popoli moderni l'amore e la devozione per la libertà politica che avevano gli antichi; è la libertà civile che gli uomini della nostra epoca prediligono sopra ogni altra cosa"⁶⁸. A riguardo De Luca osserva che alle

libertà civili (dette anche libertà 'negative' o libertà 'private'), che costituiscono il cuore della libertà moderna, si aggiunge poi la libertà politica (detta anche libertà 'positiva' o 'pubblica'), che consiste nella possibilità di prendere parte alle decisioni collettive, in genere tramite l'elezione dei rappresentanti⁶⁹.

La libertà politica, a causa della estensione delle società moderne, offre al mondo moderno meno vantaggi rispetto al passato, osserva Constant: "Pretendere, al giorno d'oggi, di consolare gli uomini con la libertà politica per la perdita della libertà civile significa camminare nel senso opposto a quello del genere umano"⁷⁰, ma ne evidenzia al tempo stesso l'assoluta necessità: "Se la libertà politica non fa parte dei godimenti individuali che la natura ha dato all'uomo, è proprio tale libertà, tuttavia, che li garantisce. Dichiararla inutile significa dichiarare superflue le fondamenta dell'edificio nel quale si abita"⁷¹.

Egli non vuole assolutamente 'dichiarare guerra' alla libertà politica – tutt'altro – e conclude infatti la sua riflessione affer-

⁶⁸ Ivi, p. 485.

⁶⁹ S. De Luca, *Benjamin Constant teorico della modernità politica*, in "Bollettino telematico di filosofia politica", 2002 <http://bfp.sp.unipi.it/constbib/index.html>.

⁷⁰ B. Constant, *Principi di politica*, cit., p. 489.

⁷¹ Ivi, p. 510.

mando di non volere affatto rinunciare alla libertà politica, pur "reclamando" la priorità della libertà civile. Ma che cos'è allora la libertà politica se non "la facoltà di essere felici senza che alcun potere umano possa turbare arbitrariamente questa felicità"⁷²? Ecco, parole che ci conducono direttamente al *focus* di questo contributo: è possibile conseguire la felicità? Quale significato Constant attribuisce alla felicità? Si sofferma nei suoi scritti sul diverso modo di concepire la felicità nel mondo antico rispetto a quello moderno? Premetto che forse anche Constant avrebbe condiviso con Kant (nonostante la rinomata polemica tra i due pensatori sul dovere morale di dire la verità!) la percezione di trovarsi di fronte ad una idea complessa, indefinita, che nessuno riesce ad esprimere in modo chiaro, coerente, concreto.

Dunque – si domanda in primo luogo – qual è la via per raggiungere la felicità? È la tranquillità? Non esattamente. All'uomo non basta la tranquillità. Sono piuttosto il lavoro, le necessità, i pericoli della vita che lo fanno sentire vivo, che lo aiutano a sfuggire alle terribili "catene" che la società gli impone, e a dimenticare le angosce del proprio infelice destino (visione a tinte fosche questa di Constant!). In altri termini, non è della sola *tranquillitas animi* che l'uomo può 'accontentarsi'. Certo, "la tranquillità è un bene, ma l'inattività è un male: gli uomini non vogliono essere scossi, ma non vogliono nemmeno essere paralizzati"⁷³. L'inattività è fonte di grandi sciagure, sia politiche sia individuali; essa rovina la nostra esistenza e "simile ai venti caldi dell'Africa, rinsecchisce e fa appassire tutto ciò che incontra"⁷⁴. L'inattività – ribadisce Constant – perseguita e accomuna nella

⁷² *Ibidem*.

⁷³ B. Constant, *La forza del governo attuale. Sulla necessità di uscire dalla Rivoluzione*, cit., p. 57.

⁷⁴ *Ivi*, pp. 57 e s.

‘cattiva sorte’ il più ‘umile’ suddito delle monarchie al più potente re o ministro. Senza grandi obiettivi, senza speranze, senza interessi l’uomo condurrà una vita insignificante, spenta, “appassita”, una vita in cui una “vergognosa noia” prenderà il sopravvento. “L’uomo sente profondamente che la volontà determinata, il coraggio, la meditazione, possono elevarlo a qualsiasi posizione”⁷⁵. L’uomo ha bisogno di stimoli, di coraggio, di entusiasmo, di patriottismo. E proprio al sentimento patriottico, che anima il popolo francese, egli dedica parole vibranti di emozione:

Il patriottismo più puro, profondo e sincero trionfa nelle nostre città e vivifica perfino i nostri casali, attraversa i nostri opifici, rianima le nostre campagne, persuade del sentimento dei nostri diritti e della necessità delle garanzie lo spirito giusto e retto del coltivatore utile e del negoziante industrioso⁷⁶.

In altri termini, non basta al legislatore rendere un popolo “tranquillo” e “contento”, bisogna fare molto di più. Occorre, in primo luogo, occuparsi dell’educazione morale dei cittadini, ma soprattutto occorre che le istituzioni politiche, nel rispetto dei loro diritti individuali e della loro indipendenza, li coinvolgano nell’esercizio del potere, garantendo loro il diritto di controllo e di sorveglianza sull’operato dei governanti.

E poi si domanda con maggiore forza: ma è davvero la felicità l’unica aspirazione di ogni individuo? È possibile la felicità in un mondo in cui prevale l’infelicità? La risposta è chiara: l’infelicità

⁷⁵ Ivi, p. 63.

⁷⁶ B. Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, cit., p. 238.

non si può abolire. E probabilmente, nella sua sfera interiore, si sarà posto anche altri interrogativi: la felicità di pochi 'eletti' non si basa per caso sull'infelicità dei molti? Sarà mai possibile che si realizzi in un prossimo futuro la situazione opposta? Va subito chiarito che sia nel *Discorso* sia nelle altre opere constantiane non si trova alcun accenno alla felicità pubblica, alla "felicità generale", tanto invocata e decantata invece dai rivoluzionari, dagli utopisti come Étienne Cabet o dai fantastici sognatori di irrealizzabili 'paradisi terrestri'.

La risposta a questi interrogativi è frutto di una intensa riflessione di Constant:

è dunque vero che la felicità, quale che possa essere, sia il fine unico del genere umano? In questo caso la nostra carriera sarebbe assai ristretta e il nostro destino ben poco elevato. Non c'è nessuno di noi che, se volesse discendere e restringere le sue facoltà morali, abbassare i suoi desideri, abdicare all'attività, alla gloria, alle emozioni generose e profonde, potrebbe abbrutirsi ed essere felice. No, Signori, chiamo a testimone la parte migliore della nostra natura, questa nobile inquietudine che ci perseguita e ci tormenta, questa brama di estendere le nostre conoscenze e di sviluppare le nostre facoltà⁷⁷.

La conclusione che ne trae è che "non alla sola felicità, ma al perfezionamento ci chiama il nostro destino; e la libertà politica è il mezzo più energico e possente di perfezionamento che il cielo ci abbia dato"⁷⁸. Dunque la vera, unica via di 'salvezza' è, ancora una volta, la libertà, che salvaguarda gli interessi più "sacri" dei

⁷⁷ Ivi, p. 237.

⁷⁸ *Ibidem*.

cittadini, eleva i loro spiriti, nobilita i loro pensieri, stabilisce una specie di uguaglianza intellettuale, che rende un popolo grande e degno di gloria.

Esiste – per tornare all’interrogativo posto precedentemente – una reale differenza sul modo di concepire la felicità per gli antichi e per i moderni? Non vi sono dubbi, la risposta non può che essere affermativa. La felicità degli antichi è – come la libertà – per molti aspetti ben diversa dalla felicità dei moderni. Gli antichi hanno una interpretazione elevata, razionale, contemplativa della felicità, la felicità è un attributo prima dell’anima che del corpo. I greci indicavano quella che per noi è la ‘felicità’ con il termine *eudaimonia*. L’etica greca, si sa, è un’etica eudemonistica, che si pone come obiettivo la felicità, e la felicità per l’uomo greco non si raggiunge se non nella *polis*, ed è strettamente legata alla politica. La felicità per gli antichi non si realizza certo all’interno del *focus* domestico o nella vita privata. Ancora una volta – detto per inciso – Constant non sembra sfuggire al fascino degli antichi!

L’epoca moderna, invece, garantisce in maggiore misura la felicità degli individui, in quanto per “essere felici, gli uomini hanno solo bisogno di essere lasciati in uno stato di indipendenza assoluta per tutto quanto attiene alle loro occupazioni, alle loro iniziative, alla loro sfera di attività e ai loro capricci”⁷⁹. Per Constant la felicità dell’uomo moderno non deriva più, o quantomeno, non si realizza più quasi esclusivamente nella partecipazione alla vita pubblica, nell’esercizio dei diritti politici come nei tempi antichi, bensì nelle gioie, nelle soddisfazioni derivanti dalla sfera privata:

⁷⁹ B. Constant, *Conquista e usurpazione*, introduzione, traduzione e cura di Luigi Marco Bassani. Nota bibliografica di Stefano De Luca, Torino, IBL, 2009, p. 161.

Ne segue che dobbiamo essere attaccati assai più degli antichi alla nostra indipendenza individuale; perché gli antichi, quando sacrificavano questa indipendenza ai diritti politici, sacrificavano il meno per ottenere il più; mentre facendo lo stesso sacrificio noi daremmo il più per ottenere il meno⁸⁰.

Pertanto, la felicità nel mondo moderno viene, forse, eccessivamente 'privatizzata', se così si può dire. L'uomo, nella realtà moderna, realizza i propri desideri nell'ambito del suo universo personale, al di fuori della dimensione pubblica. E i "depositari" dell'autorità non fanno che incoraggiarci in tale direzione, a rinunciare, cioè, al nostro 'sacrosanto' diritto di partecipare attivamente all'esercizio del potere politico. Essi sono disposti

a risparmiarci ogni sorta di pena, eccettuata quella di obbedire e di pagare! Essi ci diranno: quale è in fondo lo scopo dei vostri sforzi, il motivo dei vostri lavori, l'oggetto di tutte le vostre speranze? Non è la felicità? Ebbene lasciateci fare e ve la daremo. – i toni sono espressamente kantiani!⁸¹ – No, Signori, non lasciamo fare; per quanto

⁸⁰ B. Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, cit., p. 227.

⁸¹ Sono note le emblematiche parole di Kant a riguardo: "Ma da tutte le parti odo gridare: *non ragionate!* L'ufficiale dice: non ragionate, ma fate esercitazioni militari! L'intendente di finanza: non ragionate, ma pagate! L'ecclesiastico: non ragionate, ma credete! (C'è solo un unico signore al mondo che dice: *ragionate* quanto volete e su tutto ciò che volete, *ma obbedite!*). Qui v'è, dovunque, limitazione della libertà", I. Kant, *Che cos'è l'illuminismo? Con testi e risposte di altri*, a cura di Nicolao Merker, Roma, Editori Riuniti, 1991, p. 19.

commovente sia un così tenero interessamento, preghiamo l'autorità di restare nei suoi confini: si limiti a essere giusta, noi ci incaricheremo di essere felici⁸².

Ma per un teorico del liberalismo 'classico' come Constant, le autorità politiche devono preoccuparsi di garantire la giustizia piuttosto che la felicità. Anzi, i sistemi politici, e i loro governanti, che si pongono l'obiettivo di 'imporre dall'alto' la felicità, finiscono per profanare anche gli 'inviolabili' spazi della sfera privata, rischiando di trasformarsi in veri e propri regimi autoritari. Questi ultimi non solo escludono gli individui dalla partecipazione politica, dalla vita pubblica ma li privano di ogni libertà, li costringono a rifugiarsi nel 'proprio' mondo interiore. D'altronde è nota la sua netta e conclamata opposizione verso qualsiasi manifestazione di autoritarismo, di potere arbitrario, di governo

dove la volontà del padrone sia la sola legge; dove gli enti collettivi, se esistono, siano semplicemente suoi organi; dove tale padrone si consideri l'unico proprietario del suo impero e nei suoi sudditi non veda che usufruttuari; dove la libertà possa essere tolta ai cittadini senza che l'autorità si degni di spiegarne i motivi e senza che si possa chiedere di conoscerli; dove i tribunali siano subordinati ai capricci del potere e le loro sentenze possano essere annullate⁸³.

In altri termini, per Constant bisogna diffidare della tendenza 'moderna' a 'rinchiudersi' troppo nella sfera privata, a preoccuparsi

⁸² B. Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, cit., p. 237.

⁸³ B. Constant, *Conquista e usurpazione*, cit., p. 177.

parsi egoisticamente solo dei propri piaceri personali, del proprio benessere, dei propri affari, di dedicarsi quasi esclusivamente alle 'gioie' domestiche: non è questa la felicità, l'uomo ha bisogno di altro. Occorre invece mantenere vivo e acceso anche lo spirito pubblico attraverso l'inclusione nella vita politica. Ecco perché la libertà civile necessita sempre e comunque – potremmo dire – anche di una certa dose di libertà politica, cioè la facoltà – è bene ripeterlo per concludere queste nostre riflessioni – di essere felici senza che nessuno, proprio nessuno, possa turbare arbitrariamente questa felicità.

Bozza 6
formato mm 140x200 b/n
allestimento brossura fresata

Bozza 6
formato mm 140x200 b/n
allestimento brossura fresata

PARTE II
«PENSARE PER PROBLEMI»

Bozza 6
formato mm 140x200 b/n
allestimento brossura fresata

La democrazia ad ostacoli:
linee di sviluppo e prospettive future.

Discussione a AA.VV. *Crisi della Democrazia*,
a cura di L. Bazzicalupo, Mimesis, Milano, 2014.

Enrico Graziani

(Sapienza - Università di Roma - Dipartimento di Scienze Politiche)

Introduzione

Se il 2014 può essere considerato come l'anno che inaugura nuove prospettive di studio sulla crisi della democrazia¹, punti di vista convergenti hanno anticipato, di qualche anno, la necessità di individuare strategie contigue ad affrontare le criticità che avvolgono la democrazia contemporanea. Da una parte c'è chi sostiene la crisi delle utopie, il discredito delle ideologie, sempre più acuito da «scontri frontali tra destra e sinistra», e chi invece, sulla base dell'indebolimento delle certezze «dell'*ethos democratico*» prospetta nuove sfide². Altrettanto com-

¹ In coincidenza alla pubblicazione del volume *Crisi della democrazia*, a cura di L. BAZZICALUPO, Mimesis, Milano, 2014, frutto del Convegno nazionale della Società di Filosofia politica del 17-19 ottobre 2013, sono stati pubblicati altri tre volumi ad opera di filosofi della politica. Si tratta del libro di S. PETRUCCIANI, *Democrazia*, Einaudi, Torino, 2014, del libro di A. FERRARA, *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014 e quello di N. URBINATI, *Democrazia sfigurata. Il popolo fra opinione e verità*, Bocconi, Milano, 2014.

² Cfr. C. GALLI, *Il disagio della democrazia*, Einaudi, Torino, 2011; A. FERRARA, *Democrazia e apertura*, Mondadori, Milano, 2011.

plessa è poi la problematicità che investe il nucleo originario del δῆμος che nella tradizione politica occidentale è costruito sul «sistema diarchico volontà-opinione»³. Ma la crisi della democrazia può essere vista anche da altri punti di vista che completano il quadro precedente: a) quello concernente lo «spazio politico»; b) quello riguardante il fattore «umano-simbolico»; c) quello relativo al «sistema politico»; d) quello strutturato sull'idea di «correttivi e revisioni».

Su questi quattro nodi teorici poggia il nucleo argomentativo che dà rilievo agli argomenti sviluppati nel volume *Crisi della democrazia*, curato da Laura Bazzicalupo. L'intreccio teorico degli argomenti, inseriti nel quadro analitico delle scienze politiche e sociali, con ampi spazi di apertura a prospettive metodologiche e politico-culturali diverse, offre al lettore una visione trasversale del problema che antepone le fragilità e le debolezze della democrazia contemporanea, ai possibili esiti e rimedi necessari per rendere possibile sviluppi futuri.

1. La prima sezione del libro, *La crisi della democrazia nella Governance globale*, è quella che (sub a) misura, come rileva la curatrice nella *Premessa*, il nuovo spazio della politica e l'ampliamento delle coordinate democratiche⁴. Su questa linea si inserisce anche *L'Introduzione*, *La doppia crisi della democrazia* in cui Laura Bazzicalupo evidenzia lo scopo del volume il cui intento è quello di cogliere la duplice ambivalenza della democrazia contemporanea che vive tra «tempi inquietanti», che documentano la sua radicalizzazione, e «tempi interessanti» che esprimono forme di irrisolutezza causate dalla “decostruzione delle dicotomie moderne, proprie di ogni sistema rappresenta-

³ Cfr. N. URBINATI, *Democrazia sfigurata*, cit.

⁴ Cfr. L. BAZZICALUPO, *Premessa a Crisi della democrazia*, cit., p. 10.

tivo"⁵. Constatata questa duplice ambivalenza, possiamo chiederci se la democrazia possa essere considerata come «un fatto compiuto». Il profilarsi, poi, del suo successo e trionfo in quasi tutti gli stati del globo e la manifestazione del suo disagio che è, in un certo senso, il disagio della politica declinata attraverso la forma del potere popolare, rimettono in discussione lo spazio della "modernità compiuta" e la forma della "post-democrazia" della politica. Andare oltre la modernità, significa, però, accettare la costitutiva contingenza della politica e la conseguente frattura del *demos*. Il popolo democratico post-moderno si presenta così, come un raggruppamento di singolarità governate da logiche strategiche estranee alla politica, (il riferimento è alla forte ingerenza della sfera economica sulla politica), portate avanti da una visione neo-liberista ostile nei confronti di una riduzione *ad unum* del vivere comune ed identificabile con quella che Foucault ha definito con il termine *governamentalità*, cioè governo delle vite e dei modi di pensare⁶. Se la logica, o la *ragione* neoliberista, (criticata dalla teoria di Laval- Dardot e costruita sull'assunto secondo il quale "il neoliberismo, dal momento che ispira politiche concrete, nega di essere ideologia perché è la *ragione* stessa"⁷), ha egemonizzato il mondo, come

⁵ Ivi, p. 19.

⁶ Cfr. Il concetto espresso dall'autrice rimanda a M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione* (2004), tr. it. Feltrinelli, Milano 2004. Sul concetto di *governamentalità* cfr. L. BAZZICALUPO, *Governamentalità: pratiche e concetti*, in "Materiali per la storia della cultura giuridica", 3, 2013, pp. 371-394; Id. *Politica. Rappresentazioni e tecniche di governo*, Carocci, Roma, 2013; cfr. anche E. GRAZIANI, *La politica della rappresentazione*, Discussione a L. BAZZICALUPO, *Politica. Rappresentazioni e tecniche di governo*, Carocci, Roma, 2013, in *Le dimensioni della politica*, a cura di E. GRAZIANI, V. MORI, Aracne, Roma, 2014, pp. 157-168.

⁷ Cfr. CH. LAVAL, P. DARDOT, *La nuova ragione del mondo. Critica della ragione neoliberista* (2009), tr. it. Derive Approdi, Roma, 2013, p. 358.

può sopravvivere la democrazia fondata sulla "sintesi politica delle differenze"? Questa domanda costituisce la base di una questione complessa che per la Bazzicalupo può essere affrontata analizzando i modelli che hanno potenziato la logica del neoliberismo e hanno permesso alla governamentalità neo-liberale di spingere a favore di una differenziazione inclusiva che ha escluso la logica dello scontro. In un certo senso, seguendo l'impostazione del modello schumpeteriano, che guarda alle élites in competizione per il governo, si riproduce la dialettica di mercato concorrenziale, in cui, il posto del potere si svuota per fare spazio ad una provvisorietà di un destino comune in continua trasformazione, modellato seguendo la paradosalità di una democrazia universale, che non può fare a meno dell'esclusione costitutiva del Noi. La democrazia post-moderna è, così, costretta a fare i conti con un progetto di destino comune, che passa attraverso la rappresentazione unitaria di popolo, e una politica neo-liberale includente, che elimina l'esclusione attraverso il *medium* dell'omologazione. Il problema di una democrazia neo-liberale si identifica così, con la credenza non negoziabile di un indiscusso valore intrinseco al confronto ideal-razionale tra argomenti più o meno persuasivi, caratteristico della democrazia deliberativa, che inevitabilmente si trasforma in una proceduralizzazione normativa delle regole comuni, all'interno di un ordinamento fondato sull'avvicinamento e l'imperfezione costruttiva. Lo spazio vuoto del potere è, quindi, occupato da un nucleo di senso insostituibile e non negoziabile, riconosciuto dalla stessa sostanza valoriale del dialogo razionale democratico-deliberativo o dall'investimento emotivo democratico-radicalizzato su cui si fonda la dinamica economica. La portata critica di una democrazia intesa in questi termini, avverte l'autrice, risiede nel concetto stesso di égaliber-

té, interpretata come mera conta delle parti o sostanziale omologazione priva di un investimento emotivo. Il prevalere delle istanze normative della democrazia deliberativa, sostenuta da un'uguaglianza passiva, appiattisce la categoria della rappresentanza aumentando la disaffezione nei confronti di una politica de-costruttivista e mercanteggiante. È, in questo spazio vuoto della politica che si inserisce la legge della concorrenza, adottata come principio di tutto e direttrice di tutti (anime comprese, secondo la biopolitica di Foucault). Lo stesso vivente come macchina desiderante (espressione utilizzata da Deleuze) viene assorbito dalla logica capitalistica di una competizione in grado di misurare il livello di adattamento individuale alla società de-regolamentata neo-liberale, assumendo il carattere di una lotta per la sopravvivenza. La competizione plasma, a sua volta, nuove identità adeguate ad essa, erodendo i caratteri democratico-formali, fondati su diritti non modificabili come ha sottolineato qualche tempo fa Wendy Brown⁸.

Alla luce di un'evidente crisi della politica, di una sempre maggiore contaminazione e mediazione delle esigenze, si auspica un ritorno ad un'ontologia sociale, ad una nuova rappresentazione del δῆμος fondato su gruppi e movimenti post-politici, che rifiutano ogni trascendimento o concetto di rappresentazione classico, ostili ad una identificazione ugualitaria del concetto di égaliberté, ma costretti a fare i conti con una necessaria organizzazione interna strutturale (che rimette in discussione i processi democratico-formali di base) ed una difficoltosa abdicazione ad un desiderio individuale sostenuto dalle logiche della competizione in virtù di un trascendimento del singolo nel comune senza ricadere nelle pratiche populiste antagoniste,

⁸ Cfr. W.BROWN, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton, 1995.

che identificano il Noi sulla base di una negazione anti-propositiva.

Il saggio di Daniel Innerarity, *Il ritorno dei pirati nell'era globale*, prende le mosse dal celebre libro di Philip Gosse, *Historia de la pirateria* del 1932. Tra le teorie contemporanee esposte sull'argomento, quella di Gosse, se da una parte considera la pirateria come una delle più antiche manifestazioni umane, dall'altra ne preannuncia, alla fine del XIX secolo, la scomparsa⁹.

La teoria in questione, però, può essere scomposta dato che, nella nostra epoca 2.0, i pirati non sono scomparsi del tutto, e che, soprattutto nell'ultimo decennio, a causa di atti di pirateria in diverse zone del globo terrestre (ad esempio Somalia, Golfo di Guinea zone dell'Oceano Pacifico) la pirateria è assunta a livello d'interesse internazionale e nuovi approcci al problema sono stati formulati. Al di là di una definizione, il pirata viene identificato come un parassita, un *virus* della società contemporanea globalizzata, della quale si nutre, ma alla quale non vuole appartenere.

L'autore parte dal presupposto che non si può prospettare una teoria che abbia ad oggetto la figura del pirata moderno, se non si prendono in considerazione alcuni aspetti che hanno trasformato la nostra società globalizzata. Da una parte gli aspetti di natura tecnologica, economico-finanziaria, dall'altra gli assetti geopolitici e gli «spazi» della democrazia. Il rapporto tra spazio pubblico e confini nazionali ha reso indispensabile una riformulazione ed una regolazione delle nuove realtà intellegibili che intercorrono tra individuo e stato. Questa nuova reciprocità implica una chiave di lettura differente rispetto alle vecchie categorie dello stato nazione. Per questo la lettura della figura del pirata non può esimersi dalla rilettura del rapporto terra/mare, non inteso in senso puramente

⁹ Cfr. P. GOSSE, *History of Piracy* (1932), Rio Grande Classic, New Mexico, 1989.

territoriale, come contrapposizione geografica tra confini marittimi e confini terrestri, ma come delimitazione tra liquidità degli spostamenti individuali e staticità dei confini nazionali. La linea stessa di demarcazione territoriale, ricorda l'autore, nasce in epoca moderna sotto la spinta dell'assolutismo francese, ed è in questa cornice storico-politica che il territorio (esplicito è il riferimento alla definizione kantiana di «terra della verità») assume la propria posizione predominante rispetto alla fluidità dell'oceano, definito come «sede dell'apparenza», legittimando la propria supremazia e stabilità. In questa cornice, lo spazio del potere si caratterizza all'interno di confini definiti e delimitati sotto il controllo dell'autorità statale, la quale è proposta al controllo e alla protezione del proprio territorio (sia esso fisico o confessionale-ideologico). Se la terra e il territorio, si definiscono come paradigmi della modernità, senza zone ambigue di sovranità, l'antagonismo tra mare aperto e terra limitata, scrive Innerarity, viene messo in nuce dalle filosofie politiche di Grozio ed Hobbes. Il primo, sostenitore delle sovranità dinamiche, rifacendosi al diritto naturale, secondo il quale nessuno può appropriarsi del mare in quanto proprietà appartenente a tutti, si pone dalla parte di una abolizione di proprietà stabili. Il secondo, invece, con l'intento di stabilire ordine e sicurezza all'interno del Leviatano terrestre, si propone come difensore di un'autorità statica, di una sovranità declinata all'interno di confini territorialmente definiti. Attraverso la contrapposizione tra mare e terra è possibile definire i tratti caratterizzanti di due modelli di società: aperte, marittime e liberali, o chiuse, terrestri, protettrici di sicurezza e proprietà. Questo schema costituisce tutti i dibattiti sulla modernità a partire dai secoli XVI e XVII i quali, secondo Carl Schmitt, erano frantumati dall'antagonismo tra questi poteri¹⁰. È lo stesso giurista tedesco,

¹⁰ Cfr. C. SCHMITT, *Il Nomos della terra*, (1950) Adelphi, Milano, 2011.

sulla scia di Hobbes, a delineare il primato del politico nella forza della terra ferma, opposta fermamente all'aperto ed inconcluso (nonchè al nuovo ordine internazionale ed interstatale osteggiato dallo stesso Schmitt).

Questo periodo viene superato, alle soglie del XXI secolo, dall'emergere di un nuovo processo chiamato oggi "globalizzazione". Il paradigma si rovescia a favore di quello che Bauman chiama "mondo liquido", una fluidità generale che sconfina in una "oceanizzazione del mondo". Uno spazio de-territorializzato, nel quale l'individuo può muoversi seguendo flussi instabili, passando per nuovi spazi digitali e finanziari. Il mare dunque, è inteso come «spazio de-regolarizzato», il quale, inglobando e rendendo liquidi i vecchi confini nazional-territoriali, delegittima di conseguenza la sua stessa sovranità. Il pirata contemporaneo non minaccia la sovranità nello specifico, ma in generale, recuperando il lessema ciceroniano, «*communis hostis omnium*», è nemico di tutti. La pirateria rappresenta una nuova forma dello stare al mondo, un mondo liquido e globalizzato, fondato sul consumo sfrenato di beni (consumo indiscriminato, simile al saccheggio) e sul controllo politico del βίος, che si riverbera, alle soglie degli anni '90, in una indebita biopirateria, travalicando lo spazio interiore del soggetto. Il pirata si inserisce dove lo stato crea spazi di inserimento, ed è nelle nuove forme della modernità che il pirata nasce ed opera. Forme della modernità quali il neo-liberalismo, l'evoluzione economico-finanziaria orientata verso una liquidità ed aleatorietà dei capitali, le insidie del mondo virtuale (nel quale nasce la figura del pirata informatico, o hacker, distante dalle vecchie logiche di potere e controllo). La pirateria viene spesso considerata come la forma di comportamento più adeguata all'evoluzione economica e culturale del capitalismo (basti pensare al parallelismo con la figura del free-rider).

Il pirata si muove all'interno di spazi che non si identificano più con il concetto di territorialità/fisicità, spazi all'interno dei quali è possibile effettuare enormi transazioni finanziarie solamente con l'ausilio di un tasto, in cui la proprietà si è smaterializzata in favore di una finanziarizzazione dell'economia. L'azione finanziaria è la nuova forma della proprietà, una proprietà fluida che si determina a seconda degli andamenti del mercato azionario.

Viviamo in un mondo dunque, completamente de-localizzato, o come direbbe Palan¹¹, un mondo di mercati sovrani e spazi virtuali. Sono i nuovi poteri della finanza a governare, a determinare il fallimento o l'adozione di politiche pubbliche, il fallimento o la sopravvivenza degli Stati stessi. Un'economia deregolarizzata, accompagnata da nuovi strumenti dell'era digitale, come internet, nei quali i confini e le frontiere perdono la propria importanza, nei quali la regolamentazione giuridica nazionale non riesce più ad operare una incisiva influenza.

La pirateria è dunque, sinonimo di mancanza di regolamentazione, di regole statali non idonee all'ampliamento dei confini indotto dalla globalizzazione e incapaci di far fronte alla liquidità del mondo moderno. L'unico rimedio prospettabile, avverte l'autore, è quello di una unificazione di criteri e legislazioni, in grado di dar vita ad una giurisdizione universale che superi la territorialità del diritto contemporaneo. Se il contributo di Innerarity ha ampliato il dibattito sullo spazio liquido della democrazia, il saggio di Barbara Henry, *Riassetto e dislocazioni della democrazia* parte da una «premessa sostitutiva» fondata su una dicotomia fra «la dimensione domestica» della democrazia e una dimensione «macro-regionale» che crea la discussione sugli assetti

¹¹ Cfr. R. PALAN, *The Offshore World: Sovereign Markets, Virtual Places and Nomad Millionaires*, Cornell University Press, Ithaca, 2003.

democratici e sulla loro salute¹². Constata l'esistenza e l'attendibilità delle democrazie elettorali a suffragio universale, l'autrice sottolinea come l'evoluzione e l'esportazione degli ordinamenti democratici ha reso imprescindibile una lettura a più scale (spaziali e territoriali) degli stessi, rendendo visibile e politicamente traducibile l'effettivo disagio che li intercorre. Questo disagio strutturale è avvertito dalla cittadinanza come una perdita parziale di accountability/responsiveness, un declino di affidabilità che provoca, nel lungo termine, un "disgusto" per la democrazia. In questo modo, la questione di un risanamento dei valori fondativi della politica si complica se rapportata al problema di una *governance* non soltanto nazionale (Stato) o regionale (es. Unione Europea), ma globale. La sede del potere, dislocata e de-territorializzata, non risiede più nella politica, ma nei poteri economico-finanziari, determinando le azioni di un mondo in stretta dipendenza reciproca (sono questi i motivi che hanno spinto alcuni autori a parlare di post-democrazia, Crouch, o contro-democrazia, Rosanvallon).

I nuovi aggregati sovra-statali subiscono, in questo modo, l'effetto di spinte centrifughe provenienti dall'interno dei propri confini politico-giurisdizionali che indeboliscono le identità nazionali degli stati contraenti, minando l'effettività del proprio potere sovrano. Inoltre, le cicliche crisi finanziarie che colpiscono, indebolendole, le difese economiche degli stati nazionali, peggiorano il quadro di una situazione geopolitica incerta dominata, in parte, da grandi aggregati politici (come l'Ue, Mercosur, Asean, Nafta) ed in larga parte da stati nazionali di dimensioni e portate economico-finanziarie paragonabili a quelli di grandi aggregati continentali (si pensi all'enorme peso economico che la Cina ha

¹² Cfr. B. HENRY, *Riassetto e dislocazioni della democrazia*, in *Crisi della democrazia*, cit., p. 51.

acquisito a livello internazionale). La strada del dialogo e del multilateralismo¹³ quindi, si configura, secondo Henry, come una prospettiva auspicabile, la sola in grado di mantenere un ruolo paritario nello sviluppo internazionale, attraverso grandi aggregati, intesi come grandi entità strategiche. L'autrice però non cerca solo prospettive futuristiche ma sulla scia di Fraser¹⁴ ripercorre la crisi di legittimità dello stato nazionale che nasce con la fine della convertibilità del dollaro in oro (1971) e dunque, con l'incapacità dello stato di agire efficacemente all'interno dei propri confini economico-finanziari, diffondendo un senso di deresponsabilizzazione ed incertezza delle proprie azioni politiche. Questi avvenimenti hanno avuto l'effetto di un allontanamento ed una perdita di fiducia da parte dell'elettore medio, il quale ha percepito il disagio di una perdita di certezza, economica e politica, ed un senso di volatilità della sovranità statale.

Il capitalismo "liquido" di società globalizzate ha contribuito a provocare un'erosione dei confini ed una progressiva perdita di sovranità statale, plasmando l'individuo secondo le dinamiche free rider rifacentesi al contemporaneo spostamento di proprietà finanziarie.

La prospettiva politica teorizzata da N. Fraser, assume toni critici nei confronti della "vecchia" teoria politica, concepita come lettura di una "giustizia" (sociale e politica) grammaticalmente fissata all'interno di un discorso valido per tutti. La domanda di *accountability*, secondo l'autrice, deve seguire la strada di un riaspetto semantico delle condizioni di legittimità democratica, inter-

¹³ Sul dibattito tra i tanti contributi, approfondimenti e riferimenti bibliografici si rimanda a B. HENRY, *Multiculturalismo*, in *La filosofia politica contemporanea*, a cura di L. CEDRONI-M. CALLONI, Le Monnier, Firenze, 2012, pp. 101-120.

¹⁴ Cfr. N. FRASER, *La bilancia della giustizia. Reimmaginare lo spazio politico in un mondo globalizzato* (2010), tr. it. Pensa Multimedia, Bari, 2012.

secando i conflitti di giustizia con le meta-divergenze culturali ed economiche esistenti. Solo la polifonia di risorse culturali globali è in grado di garantire una fonte inesauribile di energia politica capace di tradurre le richieste della società in politiche efficaci.

Il saggio di Anna Loretani *Potenzialità e limiti della politica postnazionale* si muove sulla scia delle sfide globali che chiamano in causa gli spazi della politica che "si ridefiniscono sovrapponendosi e intersecandosi in un continuo processo di frammentazione e integrazione"¹⁵.

La sua analisi si avvale dell'involucro teorico-espressivo di J. Habermas, secondo cui, la possibilità per gli individui di vivere una vita dignitosa dipende sempre più da processi che oltrepassano i confini nazionali. L'espressione del filosofo tedesco riassume la sfida che i moderni stati nazionali sono costretti ad affrontare per rendere efficaci le proprie politiche interne ed internazionali. Non a caso, il lessico politico ha adottato l'espressione *intermestic politics* (una via di mezzo tra *domestic* ed *international politics*) per definire la liquidità dei confini che caratterizza le politiche moderne, a cavallo tra il nazionale ed il postnazionale, inermi di fronte alla perdita di sovranità. Il meccanismo di de-territorializzazione ha provocato, così, una rideclinazione del concetto di *demos* non ascrivibile entro la sua accezione classica (che lo vedeva legato ad un concetto di territorialità), in quanto mobilitato pubblicamente e sparso oltre i confini nazionali. Il territorio ha cessato di essere il perno della riflessione politica, costringendo ad un ripensamento dell'opinione pubblica che travalica il vecchio paradigma legato all'orizzonte westfaliano. Il dialogo costante tra singolarità appartenenti a tradizioni differenti ha reso possibile il «passo in

¹⁵ Cfr. A. LORETANI, *Potenzialità e limiti della politica postnazionale*, in *Crisi della democrazia*, cit., p. 63.

avanti» (seguendo la riflessione di Lea Ypi sulla *Global Justice*) degli individui rispetto alle proprie società di appartenenza. In questo modo, le esperienze condivise hanno accresciuto il potenziale soggettivo in maniera maggiore rispetto a quanto uno stato possa ed è in grado di acquisire. Proprio sul modello della condivisione, A. Appiah ha definito l'incontro di soggettività differenti come «conversazione», in contrapposizione all'ideale di «contaminazione», capace di arricchire il proprio *background* culturale ed identitario, senza subire un'assimilazione forzata dell'altro, accettando le diversità pur rimanendo all'interno delle proprie posizioni iniziali. La prospettiva che le politiche nazionali devono assumere nei confronti di una rispazializzazione delle *policies*, avverte l'autrice, è quella di una continua apertura e non staticità verso l'esterno. Una sorta di equilibrio tra la nazionalità e la sovra-statalità, in grado di sopperire alle problematiche finanziario-politiche riguardanti una chiusura ermetica entro i propri orizzonti, guardando alla transnazionalizzazione come opportunità di crescita e dialogo. Solo così può essere garantita la crescita della sfera pubblica svincolata dal pericolo di una perdita effettiva di decisionalità, in vista di un genuino cosmopolitismo secondo i canoni espressi da Kant in *Per la pace perpetua*. Il contributo di Massimiliano Tomba, *La democrazia alla morsa dei tempi*, chiude la prima sezione del volume. La crisi della democrazia, per l'autore, può essere identificata nel tentativo di sincronizzazione di temporalità diverse e confliggenti, come possono essere quelle del mondo economico-finanziario, che spingono verso una verticalizzazione dei processi decisionali della politica. «Sincronizzazione» e «temporalità» caratterizzano il nostro tempo ma, come ha scritto Sheldon Wolin, sul finire degli anni Novanta, «il tempo della politica non è sincronizzato con le temporalità, con i ritmi e le velocità che governano l'econo-

mia e la cultura"¹⁶, per questo si genera un rallentamento del processo di globalizzazione che incide sui processi democratico-partecipativi. William E. Connolly invece, rispondendo a Wolin, ne ribalta le tesi, auspicando un'accelerazione della politica, così da generare una fluidificazione delle identità ed un nuovo tipo di pluralismo democratico. Sia la tesi prospettata da Wolin, che quella teorizzata da Connolly, vanno incontro ad una serie di difficoltà. Da una parte il rallentamento della politica è in contraddizione con i processi della globalizzazione, caratterizzati da velocità decisionale e livelli sovranazionali della politica, dall'altra una costante accelerazione della politica deve fare i conti con i problemi legati alla sincronizzazione con temporalità diverse. La domanda che dobbiamo porci è se esistono alternative differenti rispetto a quelle dell'accelerazione o decelerazione della temporalità politica. Lo stesso *iter* delle discussioni parlamentari non riesce a sincronizzarsi con la velocità dei mercati economici e le necessità di una politica sovranazionale. Inoltre, la velocità decisionale a cui gli Stati contemporanei sono spinti, rischia di minare le basi dei processi democratici. Il problema moderno della politica, si definisce, per l'autore, come la necessità di un governo dei tempi, capace di sincronizzare le diverse sfere e le differenti temporalità. A ciò si connette l'alternativa proposta da Franz Rosenzweig¹⁷. Egli propone un modello di politica sotto l'egida dell'anticipazione, una diversa dimensione temporale che non riguarda l'anticipazione di un futuro indefinito, ma l'interruzione della temporalità mezzofine, pensando ad un criterio di giustizia libero da qualsiasi prassi strumentale. L'anticipazione, attraverso l'eliminazione

¹⁶ Cfr. S. WOLIN, *What Time Is it?*, in "Theory & Event", 1, 1997, pp.1-4.

¹⁷ Cfr. F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione* (1921), tr. it. a cura di M. TOMBA, Allegre, Roma, 2010.

della temporalità mezzo-fine, è in grado, quindi, di fondere l'etica con la politica, prospettando una riconfigurazione di un orizzonte politico che cambi qualitativamente le relazioni umane. La sospensione di temporalità asincrone richiede una comunicazione con sfere del futuro rimaste incapsulate nel passato.

2. La seconda sezione del volume, (sub b), *Antropologia democratica e risorse simboliche della democrazia*, si apre con il contributo di Elena Pulcini: *Quale individuo per la democrazia?* Il titolo si completa con un altro interrogativo: quale figura di individuo è auspicabile per una società democratica che rispetti i valori della partecipazione e della cooperazione? Il modello caratteristico della società contemporanea, afferma l'autrice, è *l'homo oeconomicus*, nato con la tradizione liberale (basti pensare al contrattualismo di Hobbes o alla *Political Economy* di Mandeville e Smith). L'uomo economico è interessato al soddisfacimento del proprio interesse personale, spinto dalle proprie passioni egoistiche¹⁸, dal bisogno di distinzione dall'altro e di prestigio. Thomas Hobbes adotta una strategia conservativa la quale, passando attraverso il patto razionale, realizza un ordine sociale che assicura la realizzazione di interessi individuali. Mandeville e Smith invece, sanciscono definitivamente la centralità dell'uomo economico, passando da uno stato di conflitto naturale, ad una nozione di concorrenza e competizione, esaltando l'effetto propulsivo legato alle passioni egoistiche. Il controllo delle suddette passioni non viene affidato al potente Leviatano, ma all'eterogenesi dei fini guidati da una «mano invisibile», capace di far derivare pubblici benefici da vizi privati. Entrambi questi modelli di individualismo possessivo hanno in comune la visione di una società come pro-

¹⁸ Sul tema cfr. E. PULCINI, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

dotto delle passioni egoistiche degli uomini. Il movente dell'azione, secondo la tradizione liberale, è appunto l'egoismo dell'uomo economico. Questo modello di comportamento individuale risulta inadatto per una società democratica e due degli autori che mettono in risalto negativamente la visione antropologica dell'uomo economico sono Rousseau e Tocqueville.

Rousseau denuncia le conseguenze per l'autorealizzazione dell'individuo e per la costruzione del legame sociale. L'egoismo dell'uomo porta ad una estremizzazione dell'amor proprio, rivelando la natura competitiva del soggetto, che avidamente è portato alla conquista delle ricchezze e al desiderio di "distinzione". Dall'amor proprio nascono le patologie della società individualista, quali disuguaglianza ed ingiustizia. L'amor proprio rompe l'originaria condizione dell'uomo (esente dal conflitto), sfociando in un patto iniquo tra ricchi e poveri.

Tuttavia, il contributo più alto di Rousseau, nella sua critica all'individualismo, viene dato con le nozioni di inautenticità e conformismo. L'amor proprio si manifesta, oltre che come brama acquisitiva, come passione per la distinzione, che spinge gli individui a voler eccellere sugli altri, a pretendere da questi ammirazione e riconoscimento. Per ottenere ammirazione però, bisogna agire secondo le aspettative degli altri e questa coazione all'apparire, di conseguenza, genera una simulazione delle qualità che non si posseggono, un tradimento della propria verità a scapito di una costruzione del sé non identitaria. Per essere riconosciuto, l'Io tradisce se stesso. Viene praticata una scissione tra *essere* ed *apparire*, che sfocia in un'omologazione ed un conformismo di cui siamo noi stessi testimoni. L'individuo finisce per indossare una maschera ipocrita delle buone maniere, tradendo valori quali la trasparenza, la sincerità e la fiducia, dando vita ad una *civiltà del sospetto*. L'alternativa che Rousseau propone, consiste in una *stra-*

tegia dell'autenticità, in grado di sottrarre l'individuo alla tirannia dell'opinione e all'effetto estraniante dell'amor proprio.

In questo modo, si configura un *individualismo dell'autenticità* (già presente in Simmel come *individualismo dell'unicità*, o nella ricerca nietzscheana dell'integrità del sé, nella figura antiacquisitiva del Narciso di Marcuse). Il compito di formare individui autentici spetterà alla legislazione dello Stato, l'unico corpo che, attraverso l'impero della legge, è in grado di educare gli individui rendendoli adatti alla difesa del bene comune. Rimane però irrisolto, il circolo vizioso tra morale e politica nella visione rousseauiana: gli individui si uniscono dando origine al *Moi commun* e al patto giusto secondo il quale nascerà lo Stato. Ma, allo stesso tempo, sarà lo Stato a trasformare gli individui in soggetti morali. Ciò che manca nella visione di Rousseau, avverte la Pulcini, è un valore intermedio che si pone tra individui e Stato, ciò che manca è la società civile, la dimensione nella quale gli individui possono apparire insieme, partecipando e manifestando il loro dissenso/consenso. Tocqueville invece, ribalta la visione di Rousseau rovesciandone l'interrogativo. Egli si chiede in che misura la democrazia favorisca l'individualismo. Secondo Tocqueville i problemi nascono con l'intreccio tra le due passioni fondamentali dell'*homo democraticus*: l'uguaglianza ed il benessere. La prima nasce con l'insofferenza verso la differenza e il piacere verso l'omologazione (spinto dalla passione dell'invidia). La seconda è l'espressione di una classe media che la distrae dai propri affari e la esoneri da tutto ciò che riguarda la sfera pubblica. Entrambe le passioni sfociano nell'individualismo, inteso come «*torsione democratica dell'egoismo*» e fonte di patologie endemiche quali: atomismo, conformismo, isolamento dalla vita pubblica, estraneità, perdita di futuro e legame sociale. L'individualismo diventa dunque il collante ideale per una svolta autoritaria del modello

democratico. L'assetto interessante della visione di Tocqueville, in stretta analogia con la visione foucaultiana del potere e della biopolitica, consiste nella complicità degli individui ad assoggettarsi al potere. L'uomo democratico può dunque risultare più incline all'asservimento, in quanto atomizzato e massificato, purché gli sia lasciato libero spazio al perseguimento dei propri interessi privati. Assistiamo a quello che Nadia Urbinati ha descritto come una democrazia sfigurata. L'unica salvezza per un ordinamento democratico, consiste nel seguire ciò che Tocqueville prospettava, e cioè un'educazione alla democrazia, orientando l'individuo alla cooperazione e non all'individualismo. Contrapporre alla figura dell'uomo economico quella delle passioni empatiche. Fondare una diversa antropologia che riconosca la naturale socievolezza degli individui.

Una simile lettura della democrazia viene data da A. Sen, il quale fa propria l'intuizione smithiana secondo cui non siamo spinti esclusivamente dall'amor proprio, ma anche da sentimenti di umanità e generosità. Anche M. Nussbaum sottolinea come siano importanti i sentimenti morali che si attivano, in virtù di una originaria socievolezza, di fronte a situazioni di ingiustizia ed umiliazione. L'empatia implica dunque l'espansione del sé e la scoperta dell'altro. L'empatia però è solo il presupposto dal quale si diramano molteplici passioni. In linea generale vengono proposte due strategie alternative per la creazione di una buona socialità. Una di queste può essere chiamata *omeopatica*, e si fonda sulla categoria dell'amor proprio empatico il quale, a differenza dell'amor proprio acquisitivo enunciato da Rousseau, genera approvazione e stima da parte dell'altro, traducendosi in un riconoscimento morale. In poche parole, una buona socialità può scaturire da passioni egoistiche riconosciute nel loro potenziale virtuoso. Una seconda strategia, che può essere chiamata *allopatrica*,

propone una serie di passioni in netto contrasto con le passioni egoistiche, rivelando una naturalezza all'azione disinteressata e solidale (il pensiero moderno aveva riconosciuto questo tipo di passioni ma, per citare Rousseau, esse venivano relegate al mondo femminile, privandole di ogni valenza sociale).

Non bisogna infine trascurare un'ulteriore dimensione emotiva, che Sloterdijk chiama *passioni timotiche* (come l'indignazione e l'ira). Queste passioni sono dotate di potenziale di mobilitazione contro l'ingiustizia e la disuguaglianza, rompono l'apatia e risvegliano il desiderio di partecipazione. Il problema principale rimane, come sempre, quello di una possibilità di rivitalizzazione dal basso, a livello individuale, senza delegare compiti non consoni a governi e leaders politici. Rivitalizzare l'individuo attraverso l'energia mobilitativa e trasformatrice della sfera pubblica. Sullo studio della relazione individuo-democrazia, si costruisce anche il saggio di Antonio Martone, *Antropologia individualistica e democrazia*. L'autore fa proprio il lascito della filosofia politica di Tocqueville, il quale ha sostenuto che l'aspetto dirompente della modernità consiste nel trasferimento del concetto di «salvezza» da un piano trascendente ad uno immanente e che, da ciò, scatuisce un'irrefrenabile spinta verso il possesso materialistico. L'uguaglianza democratica su cui si fonda lo Stato moderno ha generato un vuoto a livello individuale che il soggetto tenta di riempire attraverso la pratica del possesso. Di conseguenza, l'ampliamento delle libertà individuali ha richiesto l'intervento di entità (Stati) in grado di generare una mediazione tra la molteplicità delle azioni soggettive. Il compito principale che la politica è costretta ad affrontare dunque, riguarda il rapporto tra l'individuale, spinto dalla sua tensione all'illimitata libertà, e il piano sociale, che richiede organizzazione e garanzie valide per i propri componenti, intesi come parte di un tutto.

Come ha sottolineato Max Stirner, l'individuo moderno mette in crisi il principio rappresentativo che si trova alla base delle precedenti comunità politiche. Per questo, il problema che si è presentato alle soglie della contemporaneità riguarda, da vicino, la categoria della rappresentanza identificata come *mediazione politica* in grado di collegare l'individualità ed il tutto con l'essenza stessa della politica. Il significato moderno della mediazione politica è entrato in crisi, venendo sostituito, nell'era globale, dall'economia finanziaria e dal suo principale strumento, il denaro. Il denaro però, pur promettendo di riempire quello spazio tra individuale ed universale, o tra individuale ed individuale, ricade nell'astrattezza intrinseca delle sue qualità. Simmel aveva già posto la questione in questi termini, sostenendo che il denaro creasse rapporti tra gli uomini ma, nello stesso momento, li lasciasse al di fuori di essi, transennando e limitando le relazioni tra gli individui. Parafrasando un antico detto greco, potremmo sostenere, scrive l'autore, che il denaro sia diventato la misura di tutte le cose, uno strumento multiforme privo di assoggettamento, un Assoluto che non trova al di fuori di sé alcuna misura in grado di relativizzarlo. Questo comportamento dinamico ed effimero contribuisce a creare ciò che oggi possiamo chiamare "denaro liquido", un denaro esente dalla tradizionale concezione statica e materiale. La volatilità di un simile Assoluto spinge l'individuo ad identificare i propri bisogni attraverso l'accumulazione di denaro, contrapponendo l'essenzialità dei desideri autonomi, con l'oggettività di bisogni collocati al di là dell'Io cosciente. Il desiderio stesso cessa di essere individualistico per diventare spesso delirio di onnipotenza e patologia. Gli inganni del denaro inoltre, intaccano la sfera politica riducendo l'influsso di un senso comune del Noi, lasciando spazio al dilagare di desideri individuali e tradendo l'ideale weberiano di

«lungimiranza politica». Il principio della lungimiranza, affetto dal declino a causa di una politica poco immanente, dovrebbe garantire un mantenimento ed una implementazione dell'uguaglianza ma, invece, provoca l'effetto di un progresso allargamento del suo contrario.

È urgente dunque, una relativizzazione del concetto di Assoluto che sia in grado di mantenere la disuguaglianza all'interno dell'uguaglianza stessa.

Sul discorso relativo alle simboliche democratiche insiste il lavoro di Cristiano Maria-Bellei, *L'Uroboros rovesciato: strategie del debito e simboliche democratiche*. L'articolazione del saggio segue un ragionamento logico strutturato sul recupero dell'umano attraverso tre simboliche: *Debiti, Fratture, Sacrifici*. Le tre forme conducono ad individuare, attraverso un processo simbolico «l'essenza del sistema democratico».

Il debito è la chiave di lettura per leggere le contraddizioni delle società moderne, per analizzare gli assunti dell'economia di mercato e della logica capitalista. L'autore ripercorre alcuni esempi prendendo a modello la nascita del concetto di debito nella cultura cinese, e precisamente nella nascita del buddhismo moderno, il quale si trasformò da religione dei mercanti a vera e propria teologia del debito, fondata sul sacrificio di sé. La dottrina buddhista del debito concepisce l'Assoluto come punto di arrivo raggiungibile attraverso la compensazione delle proprie mancanze mediante la relazione con gli altri. Il debito invece, ricorda la fragilità dell'individuo, un peccato, un ostacolo che va superato. Nei *Brahmana* non vi è alcuna traccia o riferimento ad una mitologia dell'indebitamento, nessun collegamento ad un peccato originale o ad un contratto. Nessun avvenimento precede o spiega la situazione precedente il debitore. Si menziona solamente lo stato di debitore in cui l'uomo si trova fin dalla nasci-

ta. Solo successivamente sorgeranno i miti, in grado di fornire un modello da seguire per sdebitarsi, al come e al quando soddisfare il proprio creditore. Per i Veda, ad esempio, non vi è nulla di peggio che il vuoto inteso come assenza di sazietà. Il vuoto è tutt'uno con la morte, ed è sintomo di una mancanza che va colmata, indica il lavoro che l'individuo deve compiere attraverso reciproci scambi per raggiungere la sazietà e l'armonia del mondo. Questo concatenamento, scrive Bellei "è rappresentanto con il termine *ṛta*, che indica il pieno differenziato"¹⁹ mentre, il suo opposto è *nirṛti*, il disordine nella sua frammentata interezza, l'abisso. In un certo senso *nirṛti* e *ṛta* sono i poli dell'ambivalenza umana, riscontrabile anche nello stato di natura hobbesiano, nel quale l'uomo è governato da desideri egoistici, ed è costretto a difendersi da un'assenza di circolarità positiva tra gli individui. L'altro da sé è qualcuno dal quale è meglio guardarsi le spalle, qualcuno con cui è possibile trattare solamente sotto l'egidia di un contratto, e dal quale è possibile essere protetti grazie alla supervisione del Leviatano. Ma è proprio la tensione dell'uomo come continua rincorsa verso una totalità che trascende il particolare, un desiderio di ritorno. Questa tensione si materializza nella simbolica dell'*Uroboros*, il perfetto, l'eterno in cui non esiste la relazione tra *tu- altro*, dove non esiste né spazio né tempo, è tutt'uno con il non nato, con la mancanza della necessità di nascere. Qui l'individuo non esiste isolato, ma libero all'interno di una *massa* in cui è possibile liberarsi della propria finitudine, in cui non esiste conflitto in quanto non esistono individualità. È in una trasposizione nel sociale che l'Io si separa dalla massa cercando soddisfazione dei propri desideri (pur rimanendo legato all'esperienza protettrice del tutto). La nascita dell'umano è dun-

¹⁹ Cfr. C.M. BELLEI, *L'uroboros rovesciato: strategie del debito e simboliche rovesciate*, in *Crisi della democrazia*, cit., p. 117.

que una frattura dall'Assoluto, ma non intesa come nascita vera e propria, bensì come un abbandono nato dal bisogno di riconoscersi attraverso una scissione tra esterno ed interno, un bisogno di non essere soli, di accrescersi. Il quadro si completa con il terzo elemento simbolico, il sacrificio, inteso come tributo dovuto alla morte. Così sostengono i teorici del debito primordiale, fautori di una antropologia negativa²⁰. L'essere umano non è proprietario di se stesso e la vita è un dono per il quale bisogna pagare un prezzo. La vita viene concepita come un debito originale dal quale è emersa l'umanità. Dunque, secondo i teorici del debito primordiale, l'uomo è costretto a sdebitarsi nei confronti di quella totalità creatrice, seguendo una schematizzazione prettamente occidentale che vede in una sorta di contrapposizione, perseguitato e persecutore. Nei Veda, invece, l'universo non assume caratteristiche trascendenti. La parcellizzazione dell'*Uroboros* porta alla fine della totalità, non alla sua contrapposizione con l'individuo. Il debito dunque, rimane una dimensione prettamente umana. Come espresso dallo stesso Nietzsche in seguito alle sue letture sanscrite, la cesura con la natura è l'esito di una scelta, di una volontà di potenza. Affinchè il dolore di una separazione priva di testimoni potesse essere superato, l'uomo è ricorso alla creazione delle divinità, dando vita alle più differenziate liturgie²¹.

Nei Brāhmaṇa invece, non c'è verità, Dio o dogma, solo la ripetizione di comportamenti in vista di un fine collettivo. Nessuna colpa, ma assunzione di reponsabilità. Morte, fame e desiderio sono delle pulsioni date dalla volontà di soggettivizzarsi, di concepirsi come entità scissa. Ciò che differenzia creditore e de-

²⁰ Cfr. M. AGLIETTA, A. ORLÉAN, *La violence de la monnaie*, Association d'Économie Financière, Paris, 1992.

²¹ Cfr. F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), tr. it. Adelphi, Milano, 1988, p. 75.

bitore è solamente la loro staticità dei ruoli. Il superamento delle posizioni statiche è possibile solo attraverso l'utilizzo del sacrificio, di un terzo soggetto che si sacrifica per rendere palese l'uguaglianza tra i primi due e rimettere in moto la circolarità del tutto. La volontà di soggettivizzarsi è superata mediante l'utilizzo del rito sacrificale, nel quale io e me, come direbbe Nietzsche, riescono a comunicare. Il sacrificio è ciò che fa rinascere, è il concatenamento esatto, l'unica via da percorrere per uscire dalla condizione di sofferenza legata ad una continua rinascita, nella quale il potere dell'io sovrasta la volontà della rinuncia di sé.

Il debito dunque, non è una condizione costitutiva dell'uomo, ma una sua invenzione artificiale. Leggerlo diversamente, significherebbe slegare l'umano dal suo principio di responsabilità. Il debito in sé, come ribadito in precedenza, non esiste, è solo la trasposizione di uno squilibrio all'interno delle relazioni. Il perdono unilaterale, genererà solo un rafforzamento delle differenze. Quello che la politica, l'economia o la religione richiedono, è l'abnegazione del sé senza rinunciare al riconoscimento dell'io. Una continua reciprocità senza la negazione delle differenze, senza cadere nella trappola di un totalitarismo fondato sul *noi*, sull'esclusione e sul conflitto contro il diverso il quale, inevitabilmente, porterà alla dissoluzione del tutto in mancanza di un nemico (un'irrefrenabile riflessione autodistruttiva sul sé). Tramite la sovranità popolare invece, lo sconfitto, il nemico, non viene ucciso, ma rappresenterà il futuro vincitore che nel momento della vittoria non ucciderà a sua volta. È il trionfo dell'altro che si riconosce nel noi, del conflitto come motore positivo rivolto verso l'interno. L'articolazione teoretica delle tre simboliche conduce ad una analisi di quelle che l'autore definisce «debolezze» della democrazia individuate nell'incapacità di farsi universale, di darsi confini rigidi. Una

democrazia che combatte contro il diverso posto all'esterno è in contraddizione con quanto finora sostenuto.

Un altro suo difetto risiede nella lentezza dei tempi decisionali, dovuti ad una necessaria lentezza parlamentare in grado di depotenziare i conflitti. L'individuo tuttavia, non riconosce questa lentezza strutturale, e cade preda di populismi immanenti, in grado di dare rapide risposte alle pulsioni emotive di un soggetto spaventato, di un individuo che non trova risposte se non l'immediatezza di uno slogan o nel riconoscimento di un nemico. La ricerca di un capro espiatorio è la stessa tecnica utilizzata dai governi nazionali per la riparazione di un debito dal quale non vi è mai fine, senza riconoscere la complementarità tra sacrificio e vittima, tra uno e tutto. Il debito è, la trasposizione della staticità, dell'incapacità di accettare le proprie debolezze. Il testo di Olivia Guaraldo, *Crisi della democrazia e soggettività individualista: la prospettiva della teoria femminista* mette in luce la matrice maschile e patriarcale del modello antropologico delle democrazie contemporanee. La soggettività maschile è stata assunta come modello scaturito dalla formula pattizia ed accettato come universale. Thomas Hobbes, nel *Leviatano* dice che la supremazia del padre sul figlio non deriva da una formula biologica, bensì da una formula politica²². Il modello patriarcale orienta dunque i soggetti verso una maschilizzazione che sia in grado di uniformare gli individui sotto un presunto principio egualitario.

Pateman, ne *Il contratto sessuale* del 1988, ha sottolineato come all'origine del contratto vi sia un altro tipo di contratto fondato su di una soggezione naturale delle donne. Il «fraternal social contract» di cui parla il filosofo, esclude le donne, le subordina e sancisce un contratto tra fratelli. L'autrice sostiene che la teoria di

²² Cfr. T. HOBBS, *Leviatano* (1651) tr. it. Laterza, Roma- Bari, 2004, cap. XX, p. 167.

Pateman possa essere paragonata a quella di Foucault esposta in *Bisogna difendere la società*. Come sottolineato dallo stesso Foucault, le pretese di uguaglianza e legittimazione del potere sono regolate da rapporti di dominazione concreti. L'equivalenza regola i rapporti tra gli uomini, mentre alle donne è lasciata la cura per le relazioni non mediate dall'artificialità e dal contratto. Per Foucault ogni rapporto è dominazione e la guerra è sempre sottesa alla politica (visione iper-realista). Da ciò scaturisce l'impossibilità di pensare l'individuo al di fuori dei rapporti di assoggettamento. Foucault si allontana dal modello del Leviatano di Hobbes perché, al di sotto dei meccanismi neutrali del diritto, si manifesta sempre una volontà di controllo, di dominazione. Nonostante ciò, sia per Hobbes che per Foucault, l'umano è il risultato di rapporti di dominio e la dimensione relazionale prende la forma di uno scontro, di un assoggettamento.

Su di un piano diverso si pone la teoria femminista (portata avanti da autrici quali: Adriana Cavarero, Judith Butler ed Eva Kittay) secondo cui la relazione è pensabile come incontro e non come scontro. Eros e cura si sostituiscono a guerra e conflitto, nonostante suonino ancora impolitici e sembrino relegati ad una sfera privata, piuttosto che pubblica. Secondo queste autrici, il soggetto che ha dato vita allo stato moderno, un soggetto virile e sovrano, non esiste più. Fin dallo scoppio delle prime rivoluzioni la donna rimase esclusa dall'acquisizione della cittadinanza politica, della propria individualità. Questa esclusione è riconosciuta dall'assenza di indipendenza e possesso di sé (caratteristiche fondamentali per la definizione dell'individuo moderno). Come afferma Pierre Rosanvallon, la donna è spogliata dell'individualità, relegata a custode della sfera privata, esente dalla competitività della sfera pubblica ed economica. Quella che la teoria femminista tenta di spiegare dunque, è una rideclinazione del

concetto di cittadinanza svincolato dai canoni di un individualismo proprietario e possessivo intento al mantenimento di un ordine stabilito (un primo passo fondamentale per il collegamento dell'individualità femminile con il concetto di cittadinanza è sopraggiunto con l'acquisizione del diritto di voto). Ripensare una nuova soggettività politica, significa uscire dai confini individualisti, liberali e liberalisti che hanno caratterizzato l'individuo maschile moderno, attingendo a nuove esperienze, quali l'eros, la cura o l'inclinazione al materno, uscendo dalla prospettiva di un oblio di sé per costruire una rete di relazioni e libertà al di fuori della logica conflittuale. Il saggio di Mariano Croce, *Il governo della normalità*, chiude la seconda sezione del volume. Per l'autore, la normalità consiste in un vasto insieme di significati e comportamenti oggettivizzati che una determinata società utilizza spontaneamente nella quotidianità delle proprie relazioni. Un governo della normalità è dunque una sorveglianza di tali significati e comportamenti, facendo attenzione ai propri confini e alla loro sostanza. Un governo della normalità si avvale propriamente di norme giuridiche per tutelare la suddetta "normalità" sociale. Gli addentellati della sua analisi politica al problema della democrazia rimandano alla filosofia giuridica di Carl Schmitt il quale, rivedendo le proprie posizioni iniziali, sostiene che il politico abbia il compito di vegliare sulla riproduzione delle istituzioni consolidate e prevenire il formarsi di pratiche dannose. Da autore dell'eccezionalità, della creazione *ex nihilo*, Schmitt diventa fautore di un ordine sociale scaturito dalla gestione accorta dell'ordine esistente e nella selezione delle possibili correnti che inducono ad un cambiamento. Il concetto cardine del suo pensiero è la "normalità", intesa come lo stabile ripetersi di pratiche sociali diffuse (modelli di comportamento esemplare che la popolazione segue spontaneamente nella direzione della propria vita quotidiana).

La normalità si presenta come qualcosa di già dato, il politico ha il solo compito di modellare e riprodurre. Questi modelli esemplari a cui la popolazione deve attenersi, vengono preservati attraverso l'utilizzo delle leggi. Il nuovo paradigma della normalità è dunque l'esempio, che si sostituisce al concetto di eccezione in quanto ribalta completamente la propria prospettiva iniziale. L'eccezione opera come esclusione inclusiva, l'esempio invece, tende ad operare secondo un'inclusione esclusiva, mantenendosi in equilibrio nel rapporto tra norma e normalità.

Prendendo come esempio il caso dei diritti della comunità LGBT, si può notare come il termine normalizzazione ricada all'interno di un percorso volto ad indicare una progressiva addomesticazione delle pulsioni sociali, le quali altrimenti rischierebbero di mettere in crisi l'intero sistema di istituzioni e pratiche simboliche. I diritti richiesti dalla comunità LGBT rientrano in quello spettro di diritti che Diane Richardson definisce come *identity-based rights*, volti cioè ad ottenere protezione per uno specifico gruppo. Le rivendicazioni dei diritti di categoria però ricadono in quella rivendicazione di naturalità, e quindi normalità, che finisce per addomesticare ed includere i gruppi all'interno di un ordine sociale prestabilito. Attraverso le sentenze della Corte Suprema statunitense (caso *Bowers v. Hardwick*, 1986) e della Corte Europea dei diritti dell'uomo (caso *Schalk and Kopf v. Austria*, 2010), l'autore individua la possibilità di riscontrare una maggiore inclusione della comunità LGBT all'interno di progetti che caratterizzano il modello politico-sociale fondato sulla famiglia tradizionale facendo così cadere ogni forma di discriminazione e pregiudizio. Ciò che emerge dal testo è, in sostanza, la tesi dell'inevitabilità della proposizione di modelli alternativi in una determinata società, contrastabile solamente attraverso la cristallizzazione di norme che

garantiscono il perdurare di consuetudini comuni. In uno stato pluralista moderno come quello in cui viviamo oggi, l'unica strada percorribile per spezzare la relazione di monopolio tra pratiche di coesistenza e norme, è quella di un pluralismo delle modalità di regolazione delle relazioni parentali e di coppia. Il pluralismo giuridico nel diritto di famiglia andrebbe contro il monopolio statale sulla produzione di regole. La soluzione risiede nel permettere che gli interessati dal sistema di regole vengano coinvolti nella modulazione dello stesso, aderendo ad una molteplicità di modelli che renderebbero inefficaci i modelli normativi e normalizzanti dello stato, dando vita un processo ricostitutivo del sociale senza lo spettro di ordine naturale.

3. La terza sezione del volume (sub c) *Crisi di rappresentatività* si apre con il saggio di Luigi Bobbio, *Non proprio politica, non proprio tecnica: la terza via della democrazia deliberativa*. L'autore inizia la sua analisi sottolineando che nel dibattito pubblico si assiste, sempre più di frequente, ad oscillazioni tra politica e tecnica, o meglio, tra governi della politica e governi tecnici. In una circolarità continua la depoliticizzazione viene assunta come rimedio alla politicizzazione, e viceversa. Questi eventi sono riscontrabili, negli ultimi anni, nel nostro paese il quale, in nome di crisi di rappresentatività, ha sacrificato la politica in nome della tecnica economica. L'accertamento obiettivo dei fatti e il criterio di verità, hanno sostituito la lotta ed il conflitto politico ma, questo processo circolare, tende a riproporsi sotto la veste di un continuo passaggio tra la tecnica decisionale e la battaglia politica, seguendo gli impulsi dettati dalla società civile. La domanda che si pone è: esiste una strada alternativa che riesca ad inserirsi tra la tecnica e la politica, tra la politicizzazione e la depoliticizzazione, spezzando la circolarità di un continuo alternarsi? La risposta viene

individuata dall'autore, nel modello della democrazia deliberativa, o meglio, in quella pratica politica attraverso la quale la discussione è argomentata tra tutti coloro su cui ricadono gli effetti delle scelte. La sua teoria trova addentellati nell'articolo di Philip Pettit, per il quale, la creazione di spazi adibiti alla deliberazione democratica costituisce il rimedio necessario per superare i difetti della politica²³. Il politico moderno è spinto dalla complessità e dalla velocità della politica, dalla necessità di un consenso immediato a prendere decisioni a breve termine, incapaci di imprimere alla decisione politica un carattere epistemico, così come la democrazia deliberativa è in grado di fare. Più persone che ragionano insieme intorno ad un problema comune sono capaci di raggiungere risultati migliori in minor tempo riguardo a quel dato problema. Una decisione di questa portata rispetterebbe i canoni della decisione di tutti per tutti, aumentando la probabilità di avvicinarsi ad una ipotetica verità generale. Per i motivi citati i risultati della democrazia deliberativa vengono spesso affiancati per analogia a quelli di un expertise, piuttosto che alla politica. Proprio per questo motivo è stata criticata della sua troppa impoliticità e della sua pretesa epistemica. Nadia Urbinati, ad esempio, sostiene la tesi secondo cui la proposta deliberativa nasce da un disprezzo per la politica ed è usata come antidoto contro la politica democratica, mirando a spostare la sede delle decisioni al di fuori dell'arena parlamentare, richiamando le utopie ottocentesche sul potere razionale degli esperti. La democrazia deliberativa viene considerata, così, come antitetica alla politica, in quanto punta alla dissoluzione dello scontro politico, al pluralismo antagonistico. L'obiettivo è quello di sottrarre le decisioni alla politica, per affidarle ad una sorta di giudice neutrale

²³ Cfr. P. PH. PETTIT, *Depoliticizing Democracy*, in "Ratio Juris", vol. 17, 1, 2004, pp. 52-65.

impersonato da una utopica giuria di cittadini. Tutte queste pratiche impolitiche tendono ad avvicinarsi pericolosamente alla logica neoliberale della spoliticizzazione. Da queste considerazioni scaturiscono le domande: ma è veramente così impolitica la pratica deliberativa della democrazia? È assimilabile ad un processo tecnico che delega l'incarico della decisione finale ad una giuria di cittadini?

Per rispondere a queste domande, l'autore prende ad esempio due casi concreti di democrazia deliberativa. I due casi si riferiscono alla Citizens' Assembly della British Columbia sulla riforma del sistema elettorale (Vancouver, 2004) e al dibattito pubblico sulla tratta urbana di una nuova autostrada di Genova (2009). Questi casi appartengono a due pratiche differenti di democrazia deliberativa. Nel primo caso si è proceduto ad una selezione casuale dei partecipanti, che sono stati chiamati ad esprimersi dopo aver ascoltato l'opinione degli esperti. Nel secondo caso, invece, si è trattato di assemblee pubbliche aperte in cui ciascun cittadino ha la possibilità di partecipare alla discussione proponendo temi ed argomenti. In entrambi i casi è contato molto l'apporto degli esperti, il processo deliberativo si è svolto in maniera neutrale e con un periodo di tempo prefissato (un anno l'esperienza canadese; tre mesi quella genovese). Il diverso metodo di selezione dei partecipanti ha generato, nel primo caso, una sottorappresentanza delle minoranze, nel secondo, viceversa, una sovrarappresentazione. Gli effetti sono stati, di conseguenza, una deliberazione molto fredda (sottratta alle passioni e basata totalmente sul confronto razionale) ed una prevalentemente calda (rendendo espliciti i conflitti latenti). La scelta di costituire arene ad hoc è stata effettuata, in entrambi i casi, da politici con responsabilità di governo, partendo dalla presa d'atto del fallimento della politica. Le classi politiche dei rispettivi paesi erano

troppo direttamente beneficiare dei risultati della decisione e quindi, non in grado di arrivare ad una conclusione imparziale e corretta, sprecando enormi quantità di pubblico denaro e rallentando la macchina decisionale. In entrambi i casi, l'apertura del processo deliberativo non era mirata alla immediata decisione riguardo il relativo problema ma, il suo scopo, era quello di mettere in risalto i possibili argomenti che riguardavano da vicino il problema, aggirando le personalistiche motivazioni della politica. La deliberazione si è quindi sostituita alla negoziazione e al volere della maggioranza.

Sotto l'aspetto fin ora elencato, la democrazia deliberativa mantiene tuttavia le caratteristiche di un processo impolitico, assimilabile ad un procedimento tecnico. Ma, se osservato da vicino, lo svolgimento delle deliberazioni si allontana profondamente da una deriva tecnicistica.

Nel caso canadese l'Assemblea di cittadini ha operato in maniera completamente autonoma rispecchiando, al suo interno, i confini territoriali presenti nella regione, fissando autonomamente i propri obiettivi e risolvendo i conflitti. L'Assemblea dunque, non ha ripiegato nel procedimento tecnico, ma ha sostituito la politica, risolvendo in minor tempo, e con risultati migliori, i problemi della politica.

Nel caso genovese, del tutto diverso dal quello canadese, si è trattato del medesimo procedimento non tecnico. Nel dibattito pubblico si sono confrontate le paure, i desideri e le ragioni di migliaia di cittadini, mettendo a fuoco problemi che i tecnici difficilmente avrebbero individuato.

I due esempi, dunque, mostrano che le arene deliberative non appartengono nè alla politica in senso tradizionale, nè tantomeno al mondo della tecnica. Si basano sul confronto, per questo possono ricadere nell'ambito politico, ma si basano anche sul

merito dei problemi e non su questioni sottese del potere della negoziazione, per questo, ricadono nell'ambito della tecnica. Le esperienze narrate depoliticizzano la politica e politicizzano la tecnica, collocandosi a metà strada tra entrambe. Dalla democrazia deliberativa, con il saggio di Stefano Petrucciani, *Dal disagio della democrazia a una nuova agenda democratica*, si passa al «paradosso della democrazia contemporanea» che, per l'autore, consiste nell'aver raggiunto un livello di legittimità che nessuno osa più mettere in discussione. Ma, nello stesso momento, la democrazia sta attraversando una fase critica del suo principio cardine: la rappresentanza. Il principio rappresentativo entra in crisi con il declino della forma partitica e dell'istituto parlamentare. Con la fine dei partiti ideologici, scrive Petrucciani, gli elettori e gli iscritti hanno smesso di partecipare alla vita interna del partito, favorendo lo sviluppo di dinamiche leaderistiche e autocratiche intrinseche ai partiti stessi. Allo stesso tempo, i parlamenti hanno perso il ruolo centrale che avevano acquisito, lasciando spazio al potere dei governi i quali, spinti dal meccanismo del voto di fiducia, costringono i parlamenti ad approvare pacchetti di leggi preconfezionati. All'interno dello stesso governo inoltre, i membri perdono terreno favorendo l'ascesa dei premier, indirizzando la loro funzione verso una figura monocratica. La politica stessa perde terreno. Le istituzioni nazionali sono costrette a lasciare il passo ai poteri economici sovranazionali (basti pensare alla lettera inviata nel 2011 al governo italiano dal Presidente della Bce, nella quale veniva delineata la linea politico-economica che l'Italia avrebbe dovuto seguire). Si assiste sempre più ad una verticalizzazione delle decisioni politiche e ad una depoliticizzazione in favore di un mero tecnicismo. Di conseguenza, le classi sociali hanno risposto al mutamento della situazione in atto. I settori popolari, spinti dalla perdita di ideologia che ha colpito

gli storici partiti di sinistra, dall'aumento dell'immigrazione incontrollata e colpiti duramente dalla crisi economica del 2008, hanno abbandonato le loro tradizionali organizzazioni, rifugiandosi nell'astensionismo e in partiti xenofobi (si pensi al Fronte Nazionale in Francia o alla nostra Lega Nord). I partiti hanno effettuato una conversione verso il centro, facendo propria l'agenda politica neoliberista (privatizzazione, riduzione spesa pubblica, difesa diritti dei consumatori). Gli ordinamenti democratici, in questo modo, hanno perso i pilastri del loro successo politico sorto con la fine della II guerra mondiale, e cioè: pluralismo e crescita del benessere.

La democrazia contemporanea è costretta a fare i conti con il mondo globalizzato, con i movimenti dei capitali, i regimi sovranazionali e i nuovi metodi di comunicazione. Molti dei problemi che affliggono i moderni Stati nazionali non possono essere risolti senza un livello superiore di cooperazione (basti pensare al disastro ambientale causato dall'uomo o agli imponenti flussi migratori provenienti dall'Africa). Si pone dunque il problema di una democrazia cosmopolitica ma, come molti politologi hanno sottolineato (ad esempio Robert Dahl, Nadia Urbinati o Daniele Archibugi), le inadeguate pratiche della rappresentanza a livello nazionale si andrebbero a riproporre ad un livello sovranazionale, causando di conseguenza lo stesso tipo di problemi affrontati all'interno dei propri confini politici. Inoltre, la democrazia pluralista, così come sviluppatasi in Occidente, risulterebbe di difficile applicazione in contesti differenti (si pensi al fallimento avvenuto con le primavere arabe). Come sottolineato da Alessandro Ferrara, il modello di democrazia dello Stato-nazione subirebbe una serie di trasformazioni essenziali che ne modificherebbero interamente la sua portata politica²⁴.

²⁴ Cfr. A. FERRARA, *Democrazia e apertura*, cit., p. 67.

Uno dei temi di maggior importanza è, come esposto in precedenza, il tema della rappresentanza. La rappresentanza è già stata posta in discussione da autori quali Rousseau e Kelsen (il quale la considerava solo una finzione) ma, alla luce dei fatti, risulta impossibile pensare una democrazia contemporanea senza un istituto rappresentativo. Il deputato parlamentare è chiamato a svolgere il compito di mediazione tra il cittadino e lo Stato. Quello che la democrazia moderna richiede non è una sostituzione dell'istituto rappresentativo, ma un affiancamento allo stesso di alcune modalità democratiche che sopperiscano allo scollamento tra rappresentante e rappresentato. Alcuni spunti possono venire dal modello di democrazia partecipativa, nella quale gli interessati prendono parte direttamente ai processi decisionali, o dal modello di democrazia deliberativo-partecipativa nella quale, oltre a prendere parte ai processi decisionali, si effettua un'attenta disamina delle questioni (alcuni esempi di questi modelli si hanno nelle giurie dei cittadini o nei sondaggi deliberativi). Un'altra strada da percorrere, se pur spesso messa da parte o adoperata per meri scopi personali, è la consultazione referendaria a livello non solo abrogativo, ma propositivo e consultivo. Inoltre, un più stretto controllo del singolo parlamentare attraverso l'istituto del recall, potrebbe affievolire il dibattito intorno al discusso art.67 della Costituzione (divieto di mandato imperativo).

Nondimeno, la democrazia è costretta a fare i conti con le numerose dimensioni sociali del potere che, spesso, vengono convertite in potere politico, mettendo in crisi i legami interni come sottolinea Luigi Ferrajoli. Il filosofo del diritto rimarca la necessità della costruzione di un sistema di incompatibilità tra ruolo politico e titolarità di poteri economici, i quali mettono a rischio la sostanzialità della politica riduncendola a infruttuosa

procedura²⁵. Solo una democrazia capace di «elaborare dinamicamente la sua contraddizione costitutiva» non rimane prigioniera²⁶. Il contributo di Dimitri D'Andrea, *Ripensare la rappresentanza nell'epoca della crisi della rappresentazione* prospetta una «pluralità di punti di vista» che coinvolgono la «dimensione» della democrazia e i «fattori» della crisi. Parte dalla constatazione che la politica democratico-rappresentativa sta affrontando un periodo di crisi e sfiducia sotto molti dei suoi aspetti fondamentali. Un primo segnale di crisi arriva dal declino dei partiti di massa. Si assiste ad una sempre maggiore contrazione degli iscritti, ad un aumento delle astensioni e ad una generale disaffezione verso la politica. Ma la crisi non colpisce solamente le forme aggregative della politica, riguarda qualsiasi tipo di forma associativa che si sia data un qualche profilo istituzionalizzato. È una crisi della rappresentanza in generale, che colpisce indistintamente partiti, sindacati, associazioni di categoria e istituzioni politiche assembleari. Queste crisi che colpiscono tutti i settori della vita democratico-rappresentativa, generano gli effetti di una percezione diffusa di impotenza delle istituzioni politiche e dello Stato-nazione. Si diffonde una sensazione diffusa di autoreferenzialità della politica e di un restringimento della stessa a ceto oligarchico. Questi effetti sono generati dal progressivo allontanamento tra rappresentante e rappresentato, dall'incapacità della politica di creare significati in grado di fondere gli individui intorno al *Noi*. La rappresentanza deve invece, assumere il significato di un collegamento che trascenda le differenti visioni individuali, trovando un fondamento,

²⁵ Cfr. L. FERRAJOLI, *La democrazia attraverso i diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2013, p. 194.

²⁶ Cfr. S. PETRUCCIANI, *Dal disagio della democrazia ad una nuova agenda democratica*, cit., p. 185.

un'idea di appartenenza collettiva. Un'identità politica non esiste senza trascendenza dell'Io.

La politica contemporanea non riesce più ad assolvere questo compito, ha perso la capacità di dare risposte collettive, di creare schieramenti definiti. La rappresentazione positiva, quella rappresentazione in grado di mettere in moto processi di costruzione identitaria e politica, ha lasciato spazio al suo contrario, una rappresentazione negativa che si identifica esclusivamente nell'opposizione temporanea, per poi svanire non appena assolto il proprio compito. Rosanvallon mette in evidenza il carattere impolitico della contro-democrazia, sottolineando come il tratto che la contraddistingue risieda proprio nella mancanza di una comprensione globale dei problemi legati all'organizzazione di un mondo comune. È da qui che nasce il successo dei populismi, i quali propongono una riduzione della complessità reale per identificarsi in posizioni negativo-interdittive.

Una delle cause che hanno contribuito alla crescita esponenziale della complessità della politica, è, inoltre, la riduzione della capacità di controllo della politica stessa. Nella politica moderna si può parlare di iper-complessità, in quanto ogni attore sociale non è obbligato ad agire seguendo uno schema predefinito e cioè, in relazione con gli altri. Ogni individuo ha assunto una propria immagine di sé e del mondo. Un primo cambiamento si è avuto con la perdita della trascendenza religiosa, nel significato di una perdita di senso nell'uomo. I soggetti sono rimasti isolati nello spazio e nel tempo, incapaci di resistere alla fatticità del mondo. Un secondo cambiamento ha riguardato la perdita di valori condivisi, realizzando un rapporto puramente soggettivo con essi. Questo evento ha dato vita ad una disgregazione dei gruppi, creando un pluralismo degli individui. La politica non è stata in grado di rispondere efficacemente indirizzando i gruppi verso

valori condivisi, ma ha lasciato spazio al raggiungimento individuale del proprio benessere.

La politica ha assunto in maniera sempre maggiore una logica tecnico-economica, incentrata sulla ricerca individuale di una felicità intesa come benessere, sull'incremento di potere, denaro e sulla massimizzazione della propria libertà. La libertà politica si è trasformata in libertà *dalla* politica, e il solo compito che la politica deve svolgere è quello di massimizzare il benessere individuale.

Quello di cui la politica contemporanea ha bisogno è un impegno etico in grado di definire progetti di identità condivisi, di futuro e giustizia, che vadano oltre l'immediatezza e la prossimità, che siano in grado di ridare forma a conflitti tra grandi aggregazioni politiche di massa, capaci di ridare forma ad un *noi* costituito da una molteplicità di *Io*.

La democrazia ha bisogno del conflitto costruttivo, di un motore che sia positivo, e non di una democrazia acritica fondata esclusivamente sulla contrapposizione passiva. D'Andrea vede una possibile soluzione, nel ridare spazio alle dimensioni locali, decentrando il potere dello Stato per riavvicinare gli individui alle istanze partecipative. Questa soluzione è in grado di generare conflittualità pratica, ridando senso alle decisioni e al concetto di rappresentanza. La centralità del Parlamento nazionale ha cessato di essere un fattore di neutralizzazione dei conflitti. Il ridimensionamento della territorialità politica dovrebbe fondarsi dunque sulla creazione di assemblee rappresentative ristrette, elette direttamente dai cittadini, scomponendo la rappresentanza in base alle materie e alle competenze (sulla scia delle attuali commissioni parlamentari). Il superamento del carattere generalista e centralizzato è in grado di aggirare i compromessi parlamentari attuali ridando fiducia alle

aspettative dei cittadini. Il saggio di Valentina Panzé, *Crisi della rappresentanza e crisi della società* è una istantanea della situazione attuale della politica che rende sempre più evidente una distanza incolmabile tra una minoranza di privilegiati abituati a vivere "di" politica (piuttosto che "per" la politica) e i cittadini comuni. I politici si sono trasformati in una casta autoreferenziale, aiutati dalla legislazione attuale che non prevede vincoli di mandato o strumenti di controllo da parte dei cittadini. Oltre all'impossibilità, o difficoltà di controllo, si aggiunge la sotto-rappresentazione di una larga parte della società civile. Molte minoranze, non affatto marginali, vengono penalizzate da sistemi elettorali escludenti (si pensi al danno che l'italicum produrrebbe sul pluralismo politico) e dalla loro difficoltà di omologazione. Questa difficoltà di essere rappresentati non è causata solamente da una crisi dall'alto, ma anche da una incapacità di rivendicazione politica dal basso. I partiti di massa eredi della tradizione sono in crisi, non riescono a generare convergenza ed identità, causando una difficoltà di dare vita a forme ed interessi collettivi. Alcune delle soluzioni proposte per riavvicinare i cittadini alla politica sono individuate nella democrazia partecipativa e deliberativa attraverso lo strumento del mandato imperativo. Un esempio pratico si è avuto a Porto Alegre (1989) con l'elezione di rappresentanti comunali, da parte dei cittadini, legati da mandato imperativo. Questo tipo di correttivo è appoggiato dal M5s, da sempre critico nei confronti dell'art.67 della Costituzione. L'unico problema a cui questo sistema va incontro, è la difficoltà nella creazione di soggetti collettivi solidi capaci di dare istruzioni precise ai loro portavoce (e lo stesso M5s ne è un esempio). Un secondo strumento di democrazia partecipativa è identificato nella *e-democracy*, ovvero, nella possibilità dei cittadini di potersi esprimere attraverso lo strumento

di internet. Anche questa strada però, non è esente da critiche e fallimenti. Negli Stati Uniti, durante l'amministrazione Obama, si è assistito al suo fallimento pratico nel tentativo di coinvolgimento dei cittadini nelle scelte di governo. Ogni individuo singolo non può esercitare nessun peso politico, non può influire autonomamente sulla formazione della volontà dello Stato. La funzione dei partiti nella democrazia moderna non sembra dunque sostituibile, ma la sua organizzazione interna andrebbe completamente ridimensionata. Bisognerebbe imporre, per legge, regole di democrazia interna ed una netta separazione tra partiti ed istituzioni. Inoltre, è necessario restituire rappresentatività alle istituzioni democratiche, ridando centralità alle assemblee legislative e, per fare ciò, è necessario riportare alla luce il valore del sistema proporzionale, in grado di ridare valore al significato della rappresentazione e della democrazia. Il contributo di Valeria Ottonelli, *L'idea di rappresentanza indicativa e la dimensione procedurale della democrazia*, concerne una serie di chiarificazioni. Intanto si chiarisce la dimensione procedurale intesa come il tessuto di relazioni che il governo instaura orizzontalmente con i cittadini e verticalmente tra cittadini ed istituzioni. Essa rappresenta un carattere fondamentale della democrazia ed opera da correttivo nei confronti del calo della partecipazione e della perdita di rappresentatività verso cui la democrazia occidentale sta andando incontro. Uno degli esempi più noti di quella che P. Pettit chiama "rappresentanza indicativa"²⁷, è il caso dell'Assemblea dei cittadini della British Columbia, in cui un campione di cittadini estratti a sorte è chiamato a produrre un progetto di riforma elettorale. All'interno di questa categoria appartengono tutte le giurie dei cittadini, i sondaggi

²⁷ Cfr. P. PETTIT, *Representation, Responsive and Indicative*, in "Constellations", 17, 2010, pp. 426-34.

deliberativi, le *consensus conferences* e tutti quegli esperimenti che ricadono nella definizione di *citizen panels*. Questi esperimenti sono accomunati da una serie di caratteristiche condivise che l'autrice schematizza in due modi:

- quelli creati attraverso la costituzione di assemblee di cittadini "qualunque" utilizzando il metodo del sorteggio (il metodo del sorteggio ha il pregio di dare visibilità alle minoranze altrimenti ignorate dai processi elettorali);

- quelli con il metodo di espressione del giudizio che avviene dopo uno scambio di informazioni e pareri.

I risultati e gli effetti che queste modalità di partecipazione collettiva hanno sulla società sono fonte di profonde differenze di interpretazione tra gli studiosi. Il punto in cui si concentra la principale controversia, risiede nell'effettività del *potere decisionale* di queste assemblee. Gli organi istituzionali avrebbero il compito di tenere conto del giudizio espresso ma, diversamente dal caso della British Columbia, esse non devono assumere i compiti di una democrazia diretta, prendendo decisioni in loco, ma limitarsi a rafforzare l'istituto della democrazia rappresentativa nella sua totalità. P. Pettit ha giustificato la legittimità di queste forme di rappresentanza in quanto, distinte dal vecchio modello fondato sull'elezione e sanzione ex post del voto, i cittadini sceglieranno necessariamente come farebbe un qualsiasi appartenente a gruppi sociali rilevanti. Non si presenta il bisogno di eventuali sanzioni o incentivi esterni. D'altra parte, Michael Saward ha mostrato come queste forme di rappresentanza non-elettorale siano in grado di soddisfare maggiormente i principi di consensualità, identificazione, inclusione e controllo. Anche Mark Brown, sulla scia di Saward, ha argomentato nello stesso senso in riferimento ad accountability, esperienza, autorizzazione, partecipazione e somiglianza. I *citizen panels* e la "rappresentanza indi-

cativa" si propongono dunque come rimedio all'incompetenza della politica e alla probabile manipolazione che i loro rappresentanti potrebbero subire. Nonostante questi modelli di rappresentanza vengano generalmente accettati come funzionali per un corretto sviluppo democratico, ad essi sottendono una serie di anomalie che, secondo l'autrice del saggio, minerebbero i presupposti fondamentali dell'ideale democratico. In primo luogo, i *citizen panels* privano i rappresentanti del potere di definire autoritativamente i propri interessi. In secondo luogo, attraverso la modalità di rappresentanza per sorteggio, i membri della comunità politica perderebbero anche la possibilità di partecipare, attraverso la scelta dei rappresentanti, alla costruzione di soggetti politici più ampi. Le forme di rappresentanza per sorteggio o la modalità deliberativa dei *citizen panels*, privano i rappresentanti del potere di orientare strategicamente il proprio operato politico e privano i rappresentati stessi del potere di definirsi non rappresentati. Le forme di rappresentanza indicativa dunque, rischierebbero di svalutare l'idea della democrazia, intesa come attribuzione e rappresentazione pubblica dell'agency politica di ciascuno. Il saggio di Giulio Maria Chiodi, *Come può reggere una democrazia senza interlocutori?* è articolato sulla distinzione di due tipi di democrazia: la *democrazia costitutiva* e la *democrazia rivendicativa*. Costitutiva è una democrazia riconoscibile fin dall'origine dello Stato in cui si trova. In questo caso, il funzionamento della democrazia risulterà più stabile, radicato e duraturo. Una democrazia rivendicativa invece, riguarda la nascita di un sistema politico democratico in un ordinamento precostituito. Il modello che si genererà sarà costituito da conflittualità latenti, instabilità e fragilità istituzionale. A questa prima differenziazione si aggiunge un terzo modello nato con la caduta dei regimi europei: la *democrazia importata* (o imposta). In quest'ultimo caso, è molto

probabile che i problemi legati alla democrazia rivendicativa si presentino in maniera marcata e con conseguenze politico-istituzionali peggiori. I suoi due principali difetti consistono nella tendenza alla centralizzazione demagogica e alle barriere per la formazione di aggregazioni sociali spontanee. Molti degli ordinamenti nati in seguito alla ricostruzione politica, dal primo dopoguerra fino ad oggi, dimostrano i sintomi di una democrazia rivendicativa. Oltretutto, la situazione sociale contemporanea è costretta a fare i conti con le nuove forme di aggregazione, con lo spostamento (spesso) incontrollato delle persone e delle merci e con un aumento della sfera economica nella vita politica. Tutte queste caratteristiche ricadono nella definizione generale di globalizzazione. La democrazia dunque, è costretta a rapportarsi con quella che Zygmunt Bauman definisce come "liquefazione sociale", un società definita da eterogeneità culturali, da una perdita dei valori tradizionali e da un pervasivo dominio del denaro. La liquidità ha come effetto una disgregazione del tessuto sociale sottostante e, di conseguenza, una difficoltà nella gestione democratica della politica. Tutti questi fattori si riverberano nell'istituto della rappresentanza e nel suo principale canale connettivo: il partito politico. Le strette *vicinanze* che la globalizzazione permette di creare tra Stati e popolazioni geograficamente molto distanti tra di loro, vengono, così, vanificate dall'aumentare della *distanza* interna Stato/cittadini e degli individui stessi tra loro. Queste distanze si ripercuotono sul rapporto con le istituzioni pubbliche rappresentative e sul loro canale di comunicazione (il partito politico). Inoltre, l'effetto provocato da una lontananza tra i soggetti intesi come individui, genera una dissoluzione dei valori condivisi e dei sentimenti di appartenenza, dando vita ad aggressività ed estraneità. In questo contesto, il partito politico, che doveva essere l'organo preposto alla comuni-

cazione tra Stato e cittadino, si è svelato come la causa principale, soprattutto in Italia, della sua stessa crisi. La perdita di reali obiettivi strategici ha causato, all'interno del parlamento, una discussione circolare intorno a temi che interessano solamente l'eletto o il futuro rappresentante, facendo sì che il cittadino stesso aumenti il proprio senso di smarrimento nei confronti dell'istituto rappresentativo. La pervasività degli stessi partiti inoltre, ha causato un'indebita ingerenza all'interno di qualsiasi forma di rappresentanza politica, monopolizzando l'interna vita sociale. Questo evento ha generato l'esclusione di libere compagnie associative, troncando sul nascere le energie collettive. Ciò di cui una democrazia contemporanea ha bisogno, è una articolazione della dimensione pubblica che vada oltre la semplice dicotomia Stato/cittadino, ponendo la giusta attenzione sulle realtà intermedie. Una di queste realtà è la sede fondamentale della sfera privata, la famiglia. Rievocando la metafora politica tra mare e terra, utilizzata da Daniel Innerarity, le sfere intermedie dovrebbero rappresentare lo spazio del "cielo", inteso come corpo intermedio tra le due. Il valore della categoria intermedia è in grado di ristabilire l'intrinseca *auctoritas* portatrice di valori superiori ed inattingibili dallo Stato democratico. Spesso, nella pratica politica, viene confuso il termine *auctoritas* con quello di *potestas*, esponendo costantemente la democrazia ad arbitri, senza una spontanea accettazione dei valori di cui si fa portatrice. La cura alla crisi democratica può dunque avvenire solamente entro un'ottica di decentramento dei poteri, in modo da riavvicinare i cittadini alla partecipazione pubblica e al sistema della rappresentanza. Una possibile soluzione è intravista nel cosiddetto sistema misto, capace di far convivere autonomismi territoriali, subculturali e di porre in essere un'auspicata separazione tra *auctoritas* e *potestas*, evitando una loro concretazione nel medesimo

soggetto. Il sistema misto significa dunque federalismo, inteso non come fenomeno che si risolva in semplici termini istituzionali, ma come mentalità e pratica dei cittadini. La democrazia contemporanea ha bisogno di uscire dalla fase di solitudine ed indifferenza causate dalla perdita di un'etica condivisa, ponendo fine allo stato di democrazia patetica (in quanto priva di interlocutori) che sta attraversando.

4. Il saggio di Salvo Vaccaro, *L'eusarimento del ventriloquo. Afasia democratica e vocalità anarchica*, apre la quarta sezione (sub d) intitolata *Una democrazia a venire*. Vaccaro, nel suo lavoro, prospetta una critica alla governance europea responsabile di aver portato al limite la particolare coniugazione tra legittimità democratica ed efficacia centralizzata. Ciò ha prospettato una rottura rispetto ai tipi di governo territoriale e, la frattura del *demos* rendendo più difficile l'efficacia delle politiche dell'Unione. In una sfera di governance europea ciò che prima era *politics* si trasforma in *policy*, delegando ad organi tecnici e non democratici il compito di regolare le politiche. Il popolo sovrano si scinde in numerose individualità e differenti sensi di appartenenza in base a quella che oggi viene definita come "globalizzazione". Il processo globale provoca una deterritorializzazione e una rottura materiale "dell'essere insieme nel mondo" legato ad una precisa collocazione territoriale. Ogni forma di *demos* diviene, per utilizzare un'espressione di Bauman, liquefatto. Ne pagano le conseguenze gli organi di rappresentanza, primo fra tutti il partito politico. In questo modo si proclama il trionfo dei principi neo-liberali sorti nel continente con la fine della guerra ed appoggiati dalle potenze vincitrici. Questi principi hanno causato una commistione tra valori democratici e fini capitalistici, provocando una spoliticizzazione di massa (orientata verso una soddisfazione individuale

dei propri bisogni), una neutralizzazione procedurale dei piani di vita confliggenti ed un primato simbolico dell'appropriazione del mondo (intesa come accumulazione di proprietà). Tuttavia, negli ultimi trenta anni, il modello democratico-capitalistico ha iniziato a mostrare le prime debolezze. Dapprima con la questione politico-ecologica, che ha dimostrato l'incongruenza tra accumulazione di beni e accumulazione di felicità (individuale e collettiva), svelando lo squilibrio tra stili di vita ed accesso alle risorse. In secondo luogo, si è palesato un fallimento del principio di neutralizzazione del conflitto, accompagnato da una risorgenza della religione come fattore di mobilitazione. Infine, si è andata delineando una rottura del connubio democrazia/capitalismo che aveva caratterizzato le forme politiche post-democratiche, rielaborando una teoria di radicamento nel mondo slegata dal principio proprietario. La società non si presenta più come dominata da semplici poteri, ma *amministrata* in forma biopolitica in un governo delle vite, come direbbe Foucault e la Bazzicalupo, nel quale il cittadino, spinto dalla ricerca della propria sicurezza, delega passivamente il controllo della propria vita. Si assiste dunque ad una riconquista liberale della società, dominata da tecniche amministrative e di mercato appoggiate volontariamente dalla passività delle nostre esistenze. La governamentalità liberale riconduce la politica ad immanenza, alimentando la crisi di appartenenza partitica e avvalorando la perdita di valori condivisi. La forma post-democratica della politica si presenta quindi come ingovernabilità della società e gestione amministrata, e poliziesca, della stessa. La liquidità della democrazia moderna inoltre, svaluta il processo dialogico degli individui eliminando la possibilità di conflittualità positive e garantendo, a chi è in grado di uniformarsi in gruppi distinti, l'esercizio di una governamentalità priva di qualsiasi tipo di opposizione ed alterna-

tiva. La fondatezza di una democrazia, come sostiene Habermas, dovrebbe essere calcolata in base alla capacità dialogica tra individui razionali che pervengono ad una decisione condivisa su questioni comuni. Ma, la chiusura oligarchica della politica e l'afasia del cittadino, che delega al proprio rappresentante l'indirizzo della propria esistenza, generano una discrasia di linguaggi che sfasa la comunicazione politica su due livelli ben distinti, spengendo ogni voce o significato dissidente. Si è instaurata una gerarchia linguistica che non permette ai governati di recepire i comandi dell'ordine e quindi, di rispettarlo (A. Cavarero individua l'universalità del *logos* maschile che si erge gerarchicamente al di sopra della voce femminile, svuotandola di senso). Michel Serres ha osservato come il *logos* svolga la funzione di *connettivo*, sostituendosi a quella di *collettivo*, vincolando all'unità parti plurali e avvalorando il principio di subordinazione e sottomissione gerarchica all'Uno (Carl Schmitt sosteneva la possibilità secondo cui: aggregare la pluralità è possibile solamente a partire dal loro annientamento sotto l'Uno sovrano). È, in questo senso, che per l'autore, si riprospetta una vocalità anarchica, che si palesa nelle maglia larghe delle pratiche di *governance* sotto forma di singolarità *selvagge*, in grado di bloccare l'assoggettamento bio-politico. Ciò di cui la politica post-democratica ha bisogno dunque, consiste in una moltiplicazione delle singolarità (alla ricerca di desideri e piacere non gerarchizzabili), un'addizione disgiuntiva (intesa come cooperazione tra nodi di resistenza), una sottrazione all'Uno (quale primato dell'Unità politica) ed una divisione del potere. Insomma, un'apertura verso un "essere singolare plurale", che dia spazio alle proprie potenzialità uscendo dalla gerarchizzazione delle identità. Ad ampliare il quadro della «democrazia a venire» contribuisce il lavoro di Luca Alici, *La democrazia e la sua (ri)generazione. Ricoeur e alcune eredità da rac-*

cogliere. L'adesione democratica implica, per Alici, la condivisione di qualcosa che non è generato da se stessi. Ricoeur afferma che il problema della democrazia si situi proprio nella difficoltà di adesione critica dei cittadini che si trovano nella situazione di non poter generare il politico partendo da se stessi. Il punto centrale del pensiero di Ricoeur è la differenziazione tra "politico" e "politica": il primo implica l'organizzazione razionale della convivenza, il secondo la decisione (la pratica politica). Il primo acquista il proprio significato nella "retrospezione", il secondo nella "prospezione" (progetti, fermezza delle risoluzioni).

La politica vive nella dimensione verticale del dominio ed in quella orizzontale della convivenza; il politico nasce da una violenza iniziale (violenza residua) che instaura la convivenza e l'ordine.

Per Ricoeur la democrazia è quel regime che cerca di ridurre progressivamente la ferita dell'origine politica, affinché il legame orizzontale prevalga su quello verticale²⁸. Il problema della democrazia contemporanea si situa nella perdita del suo potenziale razionale di liberazione, in favore di una razionalità strumentale. Ne deriva una crisi della categoria del potere e della prerogativa fiduciaria nei confronti del regime stesso. Un rapporto genuino tra le singolarità presuppone un ampio livello di fiducia nei confronti degli altri, un livello di in-cerchezza che generi fiducia da parte dei cittadini nei propri *decision makers*. Tuttavia, la costante artificializzazione della vita politica ha capovolto il paradigma di fiducia incondizionata in una sfiducia onnipervasiva legata alla complessità del mondo che ci circonda. L'erosione della fiducia ha dato vita alla tirannia della paura, nutritasi dell'incapacità di

²⁸ Cfr. P. RICOEUR, *Il paradosso politico*, in Id., *La questione del potere. L'uomo non-violento e la sua presenza nella storia*, tr. it. a cura di A. ROSSELLI, Costantino Marco Editore, Lungro di Cosenza, 1992.

fidarsi degli altri, del futuro e in se stessi. Per quanto riguarda la categoria del potere invece, Magatti ha sottolineato come la democrazia sia un regime fondato sulla continua conflittualità tra speranza di ingabbiare il potere e il suo continuo superamento da parte della potenza. La democrazia tenta di contenere il potere per poi inseguire il debordamento della potenza. Questo processo circolare, tra potenza e volontà di potenza, viene regolato dalla logica nichilista del capitalismo, la quale riesce a dissolvere persino i propri interlocutori, causando quella che Marion chiama identificazione per mezzo della statura economica della personalità politica.

L'eccedenza del potere, per essere superata, deve essere concepita come antecedenza, cioè come fraternità e rappresentanza. Queste due categorie ampliano la riflessione intorno ai problemi della democrazia, dando vita ad uno spazio comune di convivenza situato "a monte" dello scambio.

L'autore conclude con le parole di Ricoeur che esortano ad una riflessione costante sulla democrazia, senza dimenticare ciò che abbiamo ereditato e nello stesso tempo, quanto spetta a noi creare. Il saggio di Alessandro Ferrara, *La democrazia tra crisi e trasformazione* chiude il volume. L'autore, facendo sua la massima secondo cui, la democrazia è divenuta il regime politico più diffuso nel quale circa la metà della popolazione mondiale vive e, verso il quale, la restante metà ambisce, apporta nuovi argomenti alla teoria della democrazia.

Secondo la visione di Ferrara, si possono elencare dieci trasformazioni (cinque ereditate dal passato e cinque più recenti) con le quali la democrazia deve fare i conti per la sopravvivenza futura. Inoltre, egli intravede una strategia di sopravvivenza della democrazia nella forma del liberalismo politico. La sua analisi trae spunto da una delle più sintetiche ed accurate ricostruzioni

delle condizioni inospitali della democrazia: quella fornita dal costituzionalista americano Michelman²⁹ alla fine del Novecento. Tali condizioni sono così sintetizzate:

- a) l'immensa estensione del corpo politico che nullifica l'importanza percepita della propria partecipazione ed incoraggia quella che è stata definita da Fishkin "ignoranza razionale";
- b) la complessità dell'articolazione istituzionale;
- c) l'anonimità dei processi di formazione della volontà politica;
- d) l'irriducibilità del pluralismo culturale;
- e) la crescente selettività e differenziazione della cittadinanza su scala domestica;
- f) la finanziarizzazione dell'economia capitalista;
- g) l'accelerazione del tempo su scala societaria e globale;
- h) la spinta all'aggregazione sovranazionale;
- i) la trasformazione della sfera pubblica;
- l) l'utilizzo dei sondaggi tradizionali ed il loro effetto sulla legittimità degli esecutivi.

A queste si aggiunge un declino del lavoro dipendente come fattore di ricchezza. Lo spazio pubblico, in questo modo, viene dominato dai grandi manager ed imprenditori, che favoriscono l'aumento delle differenze di reddito tra le classi sociali. La democrazia tende, in misura sempre maggiore, verso una verticalizzazione dei rapporti societari, e le nuove tecnologie che garantiscono la connettività globale, velocizzano il processo. La globalizzazione stessa riveste un ruolo fondamentale nella costruzione delle nuove sfide a cui la democrazia è chiamata a rispondere. Le sfide globali, per rispondere alla globalizzazione dell'economia, costituiscono un fattore di aggregazione nazionale

²⁹ Cfr. F. MICHELMAN, *How Can the People Ever Make the Laws? A Critique of Deliberative Democracy*, in J. BOHMAN, W. REHG, *Deliberative Democracy*, MIT Press, Cambridge, 1997.

(l'Unione Europea ne è il caso esemplare). Gli Stati nazionali sono costretti a rapportarsi in maniera subordinata con enti sovranazionali dominati dalla logica economica. Inoltre, lo Stato non riesce ad esercitare il ruolo di filo conduttore tra le istanze dei cittadini ed i bisogni reali, assistendo inerme, alla decadenza del principale organo preposto a questa funzione: il partito politico. Riemergono le figure degli *opinion leaders*, che filtrano la comunicazione e la decodificano provocando l'effetto però, di una decadenza strutturale del giornalismo, affiancata dall'emergere, attraverso il Web 2.0, di sedicenti commentatori e blogger. Infine, rimane da sottolineare l'importanza negativa che l'aumento di sondaggi popolari sta avendo nei confronti della legittimità degli esecutivi. Molti di questi sondaggi si esprimono al di fuori del risultato elettorale, provocando un moto altalenante tra le differenti prese di posizione. In questa maniera, gli esecutivi sono portati a rivedere le loro politiche di lungo periodo per impegnarsi in politiche di comodo legate al breve periodo (uno degli autori che ha studiato, negli Stati Uniti, l'effetto dei sondaggi sulla politica è stato Bruce Ackerman).

Le possibili strategie di contrasto nei confronti delle condizioni inospitali, possono risiedere in una serie di correttivi parziali quali: ripensamento della rappresentanza democratica (arginare il potere del mercato, suddividere i poteri e difendere la sfera pubblica), definire una differenza tra *governance* e *government* (e soprattutto, tra governance democratica e tecnocratica). Per quanto riguarda il potere assoluto dei mercati, è evidente la creazione di Assemblee legislative, in numerosi paesi democratici, dettata da criteri economici, se non addirittura dalle stesse Istituzioni che li rappresentano. In relazione alla riqualificazione della partecipazione e alla difesa della sfera pubblica, possiamo prendere spunto dalle riflessioni di Fishkin e alla sua teoria dei

sondaggi deliberativi. Il sondaggio nasce con Gallup nel 1936, ma i limiti di questa tecnica sono messi in luce da Fishkin. Questi limiti sono tutti riconducibili al fenomeno dell'*ignoranza razionale*. Questo fenomeno tiene conto del fatto che la maggior parte delle opinioni espresse sono costituite da orientamenti superficiali o formati sul momento stesso. Per rimediare a questo problema, Fishkin e Ackerman hanno ideato il *Deliberation Day*, una festività civile nella quale il singolo cittadino, sotto pagamento, partecipa un'intera giornata presso la Corte per metabolizzare una discussione informata intorno ai temi concordati tra governo ed opposizione. Questa soluzione mira ad accrescere il livello d'informazione ed a creare l'*ethos* della discussione democratica.

All'interno di questa variegata inospitalità della democrazia, uno dei compiti della filosofia politica è quello di ripensare la tradizionale divisione dei poteri. Uno spunto interessante, avverte Ferrara, viene da Ackerman, il quale identifica una serie di poteri preposti, in futuro, ad una divisione. Una branca della trasparenza (entro la quale verrà effettuato un controllo anticorruzione, un controllo sui finanziamenti pubblici e sull'impatto del bilancio annuale), una branca del welfare (monitoraggio dei diritti sociali) ed una branca della comunicazione (naturale e non manipolata formazione dell'opinione pubblica). La chiave di lettura per ovviare ai problemi legati alla democrazia, e alle sue condizioni inospitali, viene ulteriormente intravista da Ferrara nel liberalismo politico (sulla scia di Rawls, Ackerman e Michelman). Rawls, nella sua definizione di governo legittimo, accoglie la proposta di Ackerman di una concezione dualistica della democrazia costituzionale. Nel senso che, la giustificazione di atti legislativi di fronte ad una pluralità diversificata di cittadini può essere accettata solamente per ciò che riguarda i cosiddetti *constitutional essentials*, cioè i suoi aspetti principali. Per tutto ciò che

concerne l'altro tipo di legislazione, la sua legittimità proviene dalla loro conformità al quadro costituzionale. La concezione di Rawls implica che, nelle società contemporanee, dobbiamo accontentarci di molto meno ovvero, senza perdere fiducia nella metodologia democratico-liberale, il cittadino deve essere consapevole che qualsiasi paradigma sarà sempre afflitto da anomalie. In questa ottica, il potere legislativo non rivestirà un ruolo di importanza principale rispetto agli altri, ma sarà solamente l'interprete giudiziario della Costituzione. Nonostante le inospitalità l'autore chiude il suo lavoro con una nota di fiducia sulle capacità autoriformatrici della democrazia.

Bozza 6
formato mm 140x200 b/n
allestimento brossura fresata

T. H. Green e Aristotele:
dalla gnoseologia all'*happiness* passando per la morale
Alessandro Dividus
(Ph.D student in Social Sciences - Università di Genova,
research fellow Università di Vienna)

Introduzione

Nelle opere di T. H. Green vengono fatti espliciti riferimenti al pensiero filosofico antico, in particolar modo alla figura di Aristotele (con brevi accenni alla filosofia greca antecedente). I lavori che andrò a esaminare sono principalmente tre: i *Collected Works of T. H. Green* (1885, 3rd vol.), i *Prolegomena to Ethics* (1883) e le *Lectures on the Principle of Political Obligation* (1884).

In questi scritti viene messa in evidenza l'influenza delle dottrine aristoteliche sullo sviluppo della filosofia moderna in ambito gnoseologico, etico e politico, tracciando quelle linee teoriche che porteranno Green a riformulare il principio stesso di *εὐδαιμονία*. Il pensiero di Green, nato e sviluppatosi in un'epoca di prosperità per l'impero britannico (*The prosperous Victorians*), si presenta come filosofia critica rispetto alle opinioni diffuse nell'Inghilterra dell'800. La vita inglese del XIX sec. è incentrata sui valori del liberalismo, del darwinismo e della rivoluzione scientifica newtoniana. Ogni avvenimento è riconducibile a un principio deterministico, che mette in risalto i caratteri materiali-

stici della storia.¹ In campo politico prevalgono le teorie del libero mercato e della competizione individuale, in antitesi con le filosofie idealistiche e romantiche diffuse nel continente europeo. I postulati avanzati da Green si inseriscono nel dibattito filosofico e politico inglese, proponendo una visione del mondo che non sia riconducibile solamente agli ideali del liberalismo classico, ma che tenti di mediare i valori di libertà e felicità con l'imprescindibile carattere comunitario della politica.

Le opere prese in esame sono state pubblicate postume rispetto alla morte dell'autore,² ma s'inseriscono in un dibattito storico³ che tenta di ridimensionare gli ideali riconosciuti dalla comunità scientifica (portati avanti dalle correnti del liberalismo e dell'utilitarismo). Questi principi fanno riferimento a una concezione individualistica dell'uomo, adombrando il valore dell'etica e riducendo la morale a spirito edonistico.

La filosofia di Green è sotto certi aspetti rivoluzionaria, in quanto controcorrente rispetto alle nozioni comuni. La scelta sull'analisi di queste tre opere è dovuta al valore che la filosofia aristotelica ha avuto nello sviluppo del concetto greeniano di *happiness*. Ogni suo postulato filosofico-politico è intriso di principi aristotelici (sia in campo gnoseologico che etico).

Tuttavia, la lettura fornita da Green presenta alcuni caratteri

¹ C. BRINTON, *English Political Thought in the 19th Century*, Harper Torchbooks, London, 1963, pp. 1–10. Cfr. W. BAGEHOT, *Physics and Politics*, The Echo Library, Cirencester (US), 2005. Cfr. N. ABBAGNANO, *Il nuovo idealismo inglese ed americano*, Perrella, Napoli, 1927.

² T. H. Green morì il 15 Marzo del 1882.

³ Le regole del libero mercato cominciano a mostrare le proprie debolezze di fronte a una classe di lavoratori che lottano per il riconoscimento dei propri diritti. È in questo periodo storico che il *Labour party* si fa portavoce di una classe sociale che patisce i principi del liberalismo classico e dell'inerzia statale.

critici riguardo l'interpretazione condivisa del pensiero di Aristotele,⁴ mettendo in luce problematiche e soluzioni che si pongono alla base della sua filosofia.

1. La conoscenza come *perpetual movement*

Nel 3rd vol. dei *Collected Works*, al capitolo intitolato *The Philosophy of Aristotle*, Green presenta l'aspetto gnoseologico della filosofia aristotelica, rimarcando il valore che le categorie di *εἶδος* e *μορφή* hanno apportato allo sviluppo del pensiero occidentale. Tuttavia, il filosofo anglosassone assume subito una posizione ben definita rispetto a ciò che, fino ad allora, poteva essere considerato come elemento portante del pensiero classico e mette in evidenza il carattere, in parte rivoluzionario, della sua filosofia, affermando come la separazione tra 'ideale' ed 'empirico' abbia assunto un valore prettamente letterario-esplicativo, ma non possegga di per sé alcun fondamento reale.⁵

⁴ Così B. RUSSELL conclude il capitolo dedicato alla filosofia di Aristotele contenuto nella sua *Storia della filosofia Occidentale* cit., TEA, Milano, 2014, p. 209: «Gli scritti di Aristotele [...] furono accettati come dogmi. In tutta l'epoca moderna, quasi ogni progresso nella scienza, nella logica o nella filosofia, si è dovuto compiere sotto forma di opposizione alle teorie di Aristotele».

Nella tarda antichità era ampiamente riconosciuta l'autorità di Platone nel campo della metafisica fino a che, nel periodo cristiano, le sue teorie non vennero surclassate da quelle di Aristotele sia in campo metafisico sia logico. La supremazia aristotelica in ambito metafisico venne largamente perduta durante il Rinascimento, ma, nel campo della logica, la dottrina del sillogismo mantenne un valore sostanziale. Aristotele sosteneva che ogni procedimento deduttivo fosse riducibile a un principio sillogistico. Il sillogismo è un ragionamento costituito da tre parti: premessa maggiore, premessa minore e conclusione. Cfr. G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, La Nuova Italia, Firenze, 1968.

⁵ R. L. NETTLESHIP (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. III, Mi-

È luogo comune nella letteratura,⁶ sostiene Green, parlare di antagonismo tra il 'sistema' platonico e quello aristotelico: il primo inteso come 'ideale', il secondo come 'empirico'. Una tale interpretazione è dovuta al modo in cui i due filosofi vengono presentati, ma, attraverso un'approfondita analisi, Green dimostra l'inconsistenza di questa diversificazione.⁷ Non esiste nessuna giunzione (*joint*) o parte del sistema platonico che non si riponga nel pensiero di Aristotele. La dottrina secondo cui il reale ha origine nell'intellegibile, e viceversa, è presente in entrambi gli autori. Sia Platone che Aristotele mostrano tuttavia i caratteri limitativi alla base delle proprie dottrine, non riuscendo a superare una serie di contraddizioni correlate al loro carattere gnoseologico.

Per sottolineare l'elemento distintivo della loro teoria e rimarcare la successiva inadeguatezza, Green si avvale dell'argomentazione socratica sulla natura ultima dell'oggetto, da cui si articola il dibattito tra platonici e aristotelici. L'interrogativo socratico *τί ἐστι* (*what is the thing*)⁸ viene declinato seguendo i paradigmi dell'universale e della conoscenza sensibile. Secondo Platone, la conoscenza ultima di un oggetto può avvenire solamente attraverso un'attività del soggetto pensante, che pone in relazione una serie di determinazioni della materia fino ad arri-

scellanies and Memoir, Longmans, Green and Co., London, 1911, p. 46.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 55. Un confronto con le analisi aristoteliche in merito all'interrogativo socratico è possibile consultando ARISTOTELE, *Metafisica*, A, 980a-993a. Cfr. ARISTOTELE, *Sulle Idee* (questo trattato è andato in parte perduto. Da i pochi frammenti pervenuti si evince il tema centrale dell'opera: la difficoltà della teoria platonica nell'intendere il rapporto tra idee e cose).

vare a una conoscenza assoluta e universale della forma.⁹

Tuttavia, Green non condivide il metodo *induttivo* platonico, che fa dell'universale una serie di relazioni tra *particolari*, poiché, per giungere alla forma universale dell'oggetto, è necessario un infinito numero di relazioni. Non è possibile arrivare alla conoscenza della forma e alla sua classificazione, se prima non si è in grado di identificarne ogni singolo attributo. La dottrina platonica incorre in un'inadeguatezza teorica, che non può dare scientificità al proprio metodo e non garantisce una conclusione certa al processo conoscitivo. La causa della sua imperfezione è la ragione stessa del successo aristotelico del metodo *deduttivo*. La logica del sillogismo riporta la questione socratica da un livello metafisico a uno empirico, utilizzando un procedimento inverso rispetto a quello platonico. La risposta alla domanda sulla natura ultima dell'oggetto non viene ricercata nella sua forma universale, ma viene investigata attraverso la conoscenza sensibile che l'individuo ha degli oggetti stessi. Il metodo aristotelico può essere considerato come un capovolgimento della teoria platonica induttiva. Aristotele riconosce l'esistenza di un universale come somma delle relazioni tra i singoli attributi,¹⁰ ma sostiene che la

⁹ PLATONE, *Parmenide* cit., 132a: «Ogni volta che una pluralità di cose ti sembrano essere grandi, tu pensi che vi sia una sola e identica idea visibile al di sopra di ognuna di esse, e ritieni perciò che il grande sia qualcosa di unitario».

¹⁰ R. L. NETTLESHIP (edited by), *Works of Thomas Hill Green* cit., Vol. III, *Miscellanies and Memoir*, Longmans, Green and Co., London, 1911, p. 59: «According to both philosophers alike, the intelligible world consisted of a series of such forms, related to each other as the less and more abstract or extensive classes, along which thought moved up and down, in the manner here indicated». Con quest'affermazione Green suddivide il pensiero e il processo cognitivo in due forme distinte, utilizzando i termini di 'scala ascensoria' e 'scala discensoria'. Il primo fa riferimento alla dottrina platonica delle idee (espressa in dialoghi quali *Menone*, *Fedone*, *Teeteto*, *Parmenide* e *De republica*. Uno dei massimi studiosi di Platone, G. REALE, *Introduzione ad Aristotele* cit., Laterza, Roma-Bari, 1977, p. 159, commenta così

conoscenza ultima dell'oggetto possa avvenire solamente attraverso una riduzione dall'universale alle singolarità che lo compongono.¹¹ L'idealismo platonico non riconosce al mondo sensibile la qualità di oggetto, ma solo la possibilità di diventare qualcosa attraverso un atto determinativo del pensiero. Aristotele non rifiuta *in toto* l'idea platonica, ma non accetta la suddivisione tra sensibile e universale. Secondo Aristotele, l'universale deve essere collegato al mondo sensibile attraverso una serie di attributi, in modo da poter operare una differenziazione tra *essenza* (la forma, l'universale platonico) e *sostanza* (intesa come soggetto individuale e materiale). La sostanza è l'unico oggetto conoscibi-

l'importanza attribuita al procedimento intuitivo: «...la conoscenza discorsiva presuppone a monte una conoscenza non discorsiva, la possibilità del sapere mediato suppone di necessità un sapere immediato».) e ai quattro stadi della conoscenza che, partendo dall'immaginazione, seguono un processo ascensivo verso il mondo intellegibile. La gnoseologia platonica si risolve in una successione di idee imperfette fino ad arrivare a una forma unica e compiuta.

All'opposto della dottrina platonica si trova la teoria gnoseologica di Aristotele. La conoscenza, secondo il filosofo di Stagira, si manifesta in un processo cognitivo inverso e discensivo, che discerne il particolare attraverso una riduzione dell'universale (le opere di Aristotele in cui vengono alla luce le problematiche in questione sono la *Metafisica*, gli *Analitici primi* e gli *Analitici secondi*).

Entrambe queste teorie, secondo Green, sono accomunate dallo stesso procedimento universalizzante che conduce al medesimo errore: il raggiungimento di una verità unica nello spazio e nel tempo.

¹¹ In una dichiarazione rilasciata da G. GIANNANTONI e contenuta nel volume redatto da G. REALE, *Aristotele teoretico* cit., Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1993, viene espressa la metodologia cognitiva utilizzata da Aristotele intesa come fondamento della teoria della conoscenza e identificabile con il procedimento deduttivo: «Aristotele chiama l'insieme delle sue ricerche sull'argomentazione e sulla predicazione con il nome di analitica, intendendo con questo termine il procedimento di analisi, cioè di risoluzione di una proposizione nei suoi elementi componenti e nelle premesse da cui essa scaturisce». Cfr. E. BERTI, *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

le e la sua conoscenza può avvenire solamente attraverso il mondo sensibile, identificandosi con ciò che rimane alla fine del procedimento astrattivo, inteso come separazione da tutti i suoi attributi. La sostanza individuale, così come conosciuta attraverso i sensi, possiede proprietà determinate che le permettono di diventare oggetto della conoscenza "*in a definite here and now*".¹²

L'empirismo aristotelico sembra dare una connotazione di scientificità maggiore rispetto all'idealismo platonico, riportando la conoscenza dal mondo metafisico a quello reale. La materia non è come Platone la identifica un *ὅλη νοητή* (un oggetto del pensiero), ma un *ὅλη αἰσθητή* (un oggetto dei sensi).

La posizione di Green rispetto alla natura ultima dell'oggetto condivide con la visione aristotelica il principio dell'esperienza sensibile, intesa come forma empirica della conoscenza, ma non ne conferisce un giudizio differente rispetto all'inadeguatezza dell'universale platonico e del suo procedimento induttivo. La causa della loro incoerenza non risiede tanto nel metodo, quanto nella ricerca di un universale inteso come forma finita e statica. Green sostiene che la filosofia greca, nel suo insieme, abbia patito una forma di nominalismo, cioè un'erronea classificazione degli oggetti nello spazio e nel tempo. Sia Platone che Aristotele condividono l'idea secondo cui il mondo intellegibile sia costituito da *forme*. Ognuna di queste forme è composta in relazione a una serie di astrazioni, le quali operano una distinzione tra i caratteri comuni, e non, fino ad arrivare alla forma più elevata, che contiene i caratteri condivisi da tutte le altre. Questo metodo porta a un'oggettivazione delle forme, riducendo l'universale a una suddivisione in classi e non riconoscendo la sua capacità di relazione con un'infinità di determinazioni.

¹² R. L. NETTLESHIP (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. III, *Miscellanies and Memoir*, Longmans, Green and Co., London, 1911, p. 71.

Il problema del loro procedimento logico risiede nel non aver riconosciuto l'universale come una serie di relazioni indeterminate. Gli oggetti reali esistono come "*individuals having properties*"¹³ e non come classi di maggiore o minore estensione. La conoscenza dell'individuale come *here and now* è indubbiamente una condizione necessaria dell'oggetto, ma ciò non tiene conto della trasformazione del *here* in *there* e del *now* in *then*. La conoscenza è formata da una successione indistinguibile di punti e momenti; la loro determinazione spazio-temporale riduce la conoscenza a uno strumento statico, a un infruttuoso nominalismo. Ciò che caratterizza l'atto conoscitivo è la sua imperfezione, che dà progressività all'atto stesso. L'utilizzo del termine 'essere' (*being*) rende statiche le caratteristiche dell'oggetto, universalizzandolo e ponendolo in relazione con gli altri.

L'errore aristotelico si esplicita nella concezione del pensiero come "*unmixed with matter*" e nella sua separazione in 'attivo' e 'passivo'. La parte passiva del pensiero è contenuta nell'individuo e si realizza attraverso la percezione sensoriale, un intelletto attivo inteso come condizione del suo sviluppo. Questa distinzione segue il principio del *nihil in intellectu quod non prius in sensu*, ponendo la parte attiva in una posizione antecedente rispetto a quella passiva e potenziale. Ma un pensiero contenuto in forma passiva, che non pensi attivamente a qualcosa, è il risultato di una contraddizione in termini. Il pensiero deve necessariamente essere uno e indivisibile, poiché un pensiero che non pensa nulla, equivale al nulla stesso. Questa difficoltà è insita nella separazione stessa del mondo in due entità differenti: sensibile e intellegibile.

Green non riconosce la necessità aristotelica di una separazione del pensiero e sostiene l'esistenza di un solo mondo reale,

¹³ *Ivi*, p. 65.

quello intellegibile, nel quale l'essere corrisponde al "*thought as thought*", al pensiero indeterminato che si determina nel processo della conoscenza e si manifesta nella *moral life*.

Lo sviluppo delle capacità morali dell'individuo rappresenta la piena attualizzazione dell'essere che si sviluppa progressivamente in un perenne atto conoscitivo. La vita morale si pone come risultato di una mediazione tra δύναμις ed ἐνέργεια (potenza e atto), riprendendo il *middle terms* aristotelico e coniugandolo in atto cognitivo di un oggetto indeterminato, separato da una sua universalizzazione e reso determinato nel processo di una conoscenza perpetua.

La contraddizione aristotelica, posta alla base della teoria della conoscenza, si ripropone nell'aspetto teologico della sua filosofia. La ragione divina (*God*) è ciò che muove il mondo in un continuo susseguirsi tra potenza e atto. Dio è la *causa prima* che muove le cose e la *causa ultima* verso cui tutto si muove. In quanto fine di un procedimento cognitivo rappresenta l'universalità, la perfezione e la staticità. Dio e mondo materiale sono il corrispettivo di *necessario* e *contingente*. Tutto ciò che ha una materia è contingente, mentre il puro pensiero è necessario, cioè non contiene nulla al di fuori di sé. Dio non partecipa nel mondo, ossia non è *causa immanens*, ma lo muove come un oggetto di *intellectual desires*. Ma un movimento dettato da un desiderio dell'intelletto implica una reciprocità tra soggetto e oggetto, un'immanenza di Dio nel mondo.

Un'azione intellettuale che non possiede le caratteristiche di reciprocità con il soggetto, non può portare a una realizzazione materiale del fine e conduce inevitabilmente a una *religion of annihilation*.

Come sostenuto da Green, il desiderio intellettuale deve prevedere un'alternanza tra soggetto e oggetto. L'idea di Dio non

può essere separata dal mondo oggettivo e raggiungibile solamente attraverso un processo intellettuale, ma, data la sua relazione con la materia, essa deve poter desiderare la sua propria realizzazione. Il suo compimento può essere ottenuto solo attraverso lo sviluppo morale dell'individuo e la sua possibilità di attuazione nel mondo.

2. La felicità nel connubio tra autorealizzazione e *common good*

Nei *Collected Works* viene affrontato il tema gnoseologico della filosofia di Green, con riferimenti critici al pensiero classico di Aristotele e brevi accenni conclusivi sul significato che la categoria morale assume una volta risolto il paradigma oggetto-soggetto.

Sulla base della sua teoria cognitiva, Green sviluppa il proprio impianto filosofico-politico, mantenendo al centro del dibattito il tema della morale e del suo sviluppo attraverso le capacità intellettuali del soggetto. Il perfezionamento morale dell'individuo è il punto di snodo da cui si articola una visione del *common good* in netta antitesi con l'interpretazione edonistica dell'utilitarismo, il quale intravede la felicità nella mera massimizzazione del *pleasure*. Per valorizzare la propria teoria e ripercorrere concettualmente lo sviluppo dell'etica, Green si riallaccia al significato greco del termine ἀρετή (virtù), evidenziandone i tratti distintivi tra l'antico e il moderno.

Nel capitolo intitolato *The Greek and the modern conception of Virtue*, contenuto nei *Prolegomena to Ethics*, Green riconosce il valore etico che la filosofia greca aveva raggiunto evidenziando come "*in the development of that reflective morality which our own consciences inherit, both the fundamental principle and the mode of its*

articulation have retained the form which they took in the minds of the Greek philosophers".¹⁴ La declinazione del concetto di virtù segue il modello elaborato dalla filosofia greca. Il suo valore reale si manifesta con una piena concezione del fine verso il quale l'azione è diretta, come un completamento delle capacità umane che abbia origini interne e non sia indirizzato a un accesso indeterminato di beni e a un loro possesso puramente materiale.

Lo scopo di Green consiste nel dimostrare che il solo bene possibile e necessario risiede nella *good will*, intesa come volontà incondizionata verso il bene. La sua analisi si focalizza sul pensiero aristotelico e sulla diversificazione tra *virtù intellettuale* e *costume* o *temperamento* (*habit or character*). La necessità di tale operazione è dovuta all'ampiezza del concetto, troppo dispersivo e relazionato a ogni aspetto dello sviluppo delle facoltà umane. Aristotele opera così una classificazione delle virtù.¹⁵

Ogni membro della *πόλις* deve raggiungere e sviluppare la propria virtù, indipendentemente dalla propria appartenenza o posizione sociale. La base di ogni virtù segue la formula aristotelica *τοῦ καλοῦ ἕνεκα κοινὸν γὰρ τοῦτο ταῖς ἀρεταῖς*,¹⁶ indicando

¹⁴ A. C. BRADLEY (edited by), *Prolegomena to Ethics, by the late Thomas Hill Green*, Oxford University Press, London, 1906, p. 303.

¹⁵ Aristotele suddivide le virtù in *etiche* e *dianoetiche*. Le prime vengono acquisite attraverso un razionale dominio sugli impulsi e sono caratteristiche di un'anima sensibile. Sono identificabili come virtù sociali e etiche: giustizia, coraggio, temperanza, liberalità, magnificenza, magnanimità e mansuetudine. Le virtù dianoetiche, invece, appartengono a un'anima razionale e si suddividono in calcolative (arte e prudenza) e scientifiche (sapienza, scienza e intelligenza). La classificazione aristotelica delle virtù è contenuta nell'*Etica Nicomachea*, in cui Aristotele esprime il principio etico alla base della sua filosofia politica.

¹⁶ A. C. BRADLEY (edited by), *Prolegomena to Ethics, by the late Thomas Hill Green* cit., Oxford University Press, London, 1906, p. 272 "Desire for what is beautiful or noble; this is the common characteristic of all the virtues"

il principio fondamentale della volontà umana nella realizzazione possibile delle sue facoltà. Il vero bene consiste nella realizzazione delle prerogative dell'animo umano, in accordo con le sue capacità pratiche e speculative. Non importa se il ruolo ricoperto nella città-stato sia di magistrato, soldato o semplice capo famiglia, la virtù è una *faculty of beneficence*¹⁷ e ognuno ha la possibilità e l'obbligo di esercitarla.

Nel pensiero greco emerge il valore di una morale deontologica, pura e disinteressata rispetto all'esito di un'azione. La condizione di un atto virtuoso non riposa nella produzione di determinati effetti, ma nella relazione con un oggetto razionalmente desiderato dall'agente. Il fine è quello della realizzazione della *βίος πολιτικός* e può essere realizzato solo attraverso un comportamento fondato sulla natura delle sue cause. A seconda degli interessi che governano le azioni, queste verranno classificate in base alla propria purezza e valutate seguendo una costruzione progressiva di ciò che *dovrebbe essere*, non un godimento di quello che è. Il fine non si identifica edonisticamente nella fruizione di un piacere, ma nell'amore incondizionato per il fine stesso (*own sake*).

Per rendere ancora più chiaro il significato del termine 'fine', Aristotele introduce le categorie di *δύναμη* (fortitudine) e *σωφροσύνη*¹⁸ (temperanza). La prima coincide con la forza mora-

(l'affermazione di Green è ripresa da ARIST., *Nic. Eth.*, 1122 b). Green riporta le parole di Aristotele per sottolineare come la purezza del cuore (*purity of the heart*) possa consistere solamente nella natura delle proprie azioni o nelle leggi che governano i nostri interessi. La condotta caratterizza l'integrità dell'uomo, a seconda che egli sia intento a compiere azioni per sé (in maniera isolata) o per tutta la comunità.

¹⁷ *Ivi*, p. 268 "*δύναμις ἐνερgetική*" (ARIST., *Rhet.* I. ix. 2.).

¹⁸ La tradizione italiana, che fa capo al Segni, traduce *σωφροσύνη* con il termine 'temperanza'. A tale tradizione non è estranea la definizione di S.

le dell'individuo, che forma intelligentemente se stesso sotto la guida della ragione, fonte essa stessa dei costumi su cui è fondata la *pòlis*. La temperanza invece, si realizza attraverso la prevalenza del desiderio per oggetti che differiscano dal godimento del piacere. È solo questo desiderio, e non la rinuncia del piacere, che può essere considerato come valore morale. Il male non è il desiderio del piacere, ma l'occupazione della volontà dell'uomo verso un piacere inteso come proprio bene.

Attraverso la temperanza l'uomo è in grado di trasformare la propria *βίος πολιτικός* in una *βίος πρακτικός* che non sia fondata su istinti prettamente 'animali', ma garantisca un concreto sviluppo delle proprie attitudini pratiche o intellettive.¹⁹ La *σωφροσύνη* è caratteristica fondamentale per il concetto di virtù intesa come pieno sviluppo delle capacità morali e quindi, razionali.

La filosofia greca però, sottolinea Green, è molto lontana da un'applicazione pratica dei principi professati. La possibilità per un pieno sviluppo delle proprie attitudini è relegata all'interno delle città-stato elleniche, tenendo conto anche della diversificazione tra cittadini e non (schiavi e barbari). Questa asincronia tra teoria e pratica si manifesta come concezione formale della morale, continua Green, che non trova piena realizzazione nella filosofia aristotelica. Il loro contributo tuttavia è fondamentale per lo sviluppo del concetto cristiano di *bene*. Il Cristianesimo riprende il termine aristotelico *σωφροσύνη*, assorbendolo e declinandolo nella forma di 'spirito di sacrificio' (*self-denial*).

TOMMASO, *Summa Theologiae* cit., III, q. 7, art. 2: «Temperatus in hoc differt a continente quod temperatus non habet pravās concupiscentias».

¹⁹ A. C. BRADLEY (edited by), *Prolegomena to Ethics, by the late Thomas Hill Green* cit., Oxford University Press, London, 1906, p. 283: «With temperance go orderliness, regularity, the feeling of shame, discreetness».

Il paradigma aristotelico viene ampliato al genere umano nel suo insieme. Ogni singolo individuo, senza distinzioni di classe o sesso, contiene in potenza la capacità di poter esprimere pienamente le proprie inclinazioni dell'animo. Anche se nel mondo cristiano persiste ancora l'asincronia tra teoria e prassi, il loro ideale di bene assoluto si radica nelle istituzioni e nei costumi della società. Il riconoscimento del bene di uno come bene di tutti è il motore del cambiamento sociale. I Greci non sono riusciti a conciliare l'ideale filosofico con l'ampliamento universale del concetto di bene, mantenendo attuale il binomio *noi/loro* ed evidenziando come la condizione di sottosviluppo sia una componente necessaria per la 'nostra' libertà. Il Cristianesimo invece, mette in moto un processo inclusivo/universalizzante attraverso la categoria del *self-denial* e di portata maggiore rispetto al termine aristotelico *σωφροσύνη*.

Il fine è la realizzazione di un bene che sia condivisibile da tutti attraverso lo sviluppo virtuoso delle singolarità. Non si guarda a una crescita omogenea, come avviene nella *pólis* greca, mettendo in ombra le rivendicazioni del singolo, ma si attua un connubio tra il tutto e le parti, riconoscendo a entrambi un valore unico e universale. Il desiderio della propria perfezione, lontana dal godimento di piaceri materiali, è il fine stesso che conduce a un piacere in continua evoluzione, una progressione indeterminata verso un indefinito stato di appagamento.

Green riconosce alla dottrina cristiana il merito di aver dato forma all'ideale classico di virtù morale, intesa come ampliamento e sviluppo delle proprie inclinazioni intellettive, dando spazio a un riconoscimento delle potenzialità umane insite in ciascun individuo.

Interpretando la categoria morale come perpetuo sviluppo verso uno stato di perfezione, Green declina il concetto classico

di 'common good' attraverso il termine 'good will'. Il bene comune è il fine raggiungibile attraverso l'auto-realizzazione morale che si contrappone al concetto utilitaristico di auto-sviluppo.²⁰ È la volontà collegata al desiderio di perfezione, inteso come bene in sé, che pone in relazione la soggettività individuale con il mondo esterno oggettivo. Solo la 'buona volontà' è in grado di rappresentare un bene comune, in quanto completamente non competitiva.

Per rendere chiaro questo passaggio, Green si avvale delle contraddizioni logiche insite nella dottrina utilitaristica, ponendo il seguente esempio:²¹ seguendo l'utilitarismo classico e "under the given institutions of society"²² ciascun individuo, che persegue il proprio piacere personale, produce un accrescimento del piacere negli altri attori sociali, contribuendo all'incremento del bene comune. Ne consegue che, in ambito economico, l'attore A interessato alla realizzazione del proprio piacere attraverso l'acquisto di un bene posseduto dall'attore B, produrrà un incremento di piacere in entrambi i contraenti. Si assiste, infatti, a una crescita progressiva del piacere di A e B, in quanto

²⁰ Il concetto di auto-sviluppo è il cardine della dottrina utilitaristica sviluppata da J. S. MILL nel suo saggio *On Liberty* (1859), ampliato ed approfondito nell'opera successiva *Utilitarianism* (1861). La diversificazione tra il principio greeniano di auto-realizzazione morale e il concetto utilitaristico di auto-sviluppo è illustrata nell'opera di D. WEINSTEIN, *Utilitarianism and the New Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 43-44. L'autore evidenzia la capacità che la teoria di Green acquisisce, in relazione ai paradigmi dell'Utilitarismo classico, nel superare il presupposto di un auto-sviluppo individuale, inteso come tratto fondamentale per un accrescimento dell'utilità generale, attraverso un principio di auto-realizzazione.

²¹ L'esempio posto da Green è contenuto nei *Prolegomena to Ethics*, cap. V, intitolato: «*The Development of the moral ideal—continued*».

²² A. C. BRADLEY (edited by), *Prolegomena to Ethics, by the late Thomas Hill Green*, Oxford University Press, London, 1906, p. 303.

anche B sarà soddisfatto dal ricavato della sua vendita. Ma, una logica fondata sulla quantificazione del piacere accumulato porta, secondo Green, a uno stato competitivo e contraddittorio. La massimizzazione del piacere di A non potrà mai essere raggiunta, poiché il piacere ricavato dal possesso del bene ottenuto, viene perduto attraverso il pagamento del prezzo necessario all'acquisto del bene stesso.²³

Le conclusioni a cui Green giunge, quindi, riguardano l'impossibilità di un conseguimento del bene comune attraverso una logica utilitaristica, fondata su valori morali indirizzati alla massimizzazione del piacere personale. L'inconsistenza di questa dottrina spinge Green a evidenziare il rilievo pratico della *good will*, in quanto il perfezionamento morale del singolo è l'unico bene che possiede caratteristiche non competitive ed è, nello stesso tempo, in grado di garantire uno sviluppo progressivo del bene comune. Una volontà di perfezione morale deve avere i necessari presupposti oggettivi per potersi sviluppare.

Queste basi però, continua Green, non sono garantite da una società liberale fondata su un rapporto indiretto tra libertà e azione dello Stato,²⁴ ma solo attraverso un simultaneo sviluppo delle singole libertà e delle azioni sovra-individuali che contribuiscono al loro progressivo perfezionamento. Soggetto e oggetto sono parte di un tutto che non si sviluppa a scapito 'di', ma insieme 'a' le parti che lo compongono.

²³ *Ivi*, p. 304.

²⁴ Secondo il liberalismo classico, l'aumento delle libertà individuali deve essere accompagnato da una diminuzione dell'intervento statale. L'assenza di un intervento statale nel processo di sviluppo individuale è una caratteristica riscontrabile nell'opera di J. BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789. Cfr. J. S. MILL, *On Liberty*, 1859.

3. La concretizzazione dell'happiness attraverso la realizzazione della politica

Nelle *Lectures on the Principle of Political Obligation*, Green approfondisce l'analisi sul termine di auto-realizzazione morale, collegando la necessità del suo compimento al valore dello Stato e delle norme giuridiche. Green si avvale nuovamente del contributo della filosofia aristotelica per dimostrare l'evoluzione del concetto di 'rights', ribadendo l'importanza della πόλις intesa come τέλος comune.

L'uomo è φύσει πολιτικός, in quanto naturalmente predisposto alla vita politica, senza la quale non sarebbe in grado di realizzarsi. Lo Stato è il fine verso il quale le azioni devono tendere ed è lo Stato che, attraverso i diritti, deve garantire lo sviluppo e il perfezionamento delle attitudini individuali. Il binomio uno/tutto non è univocamente interpretabile. Lo Stato è mantenuto in vita grazie al contributo delle parti che lo compongono e i cittadini, a loro volta, sono lasciati liberi dallo Stato di sviluppare armonicamente le proprie qualità.

I diritti, pur non esistendo una parola che traduca 'rights', si sviluppano per realizzare la capacità morale dell'uomo. Essi sono innati o *natural* non nel senso giusnaturalistico del termine, cioè connaturati alla creazione dell'uomo, ma si manifestano per garantire un perfezionamento individuale; i diritti sono un prodotto, un mezzo per realizzare il *bonum commune*.

Permane ancora l'asincronia presente nel mondo antico, in cui φύσει πολίτης veniva considerato solamente il cittadino greco,²⁵

²⁵ T. H. GREEN, *Lectures on the Principle of Political Obligation*, Longmans, Greens and Co., London, 1895, p. 57. Green evidenzia il passaggio dal mondo antico a quello moderno attraverso il sistema dell'equity romana e del concetto, proprio del cristianesimo, di self-denial.

ma è grazie al loro contributo che si afferma il principio in cui *"no one has a right to prevent the individual from determining the conditions of his own life"*.²⁶

Se per Aristotele il termine 'comune' rimane ascrivito all'interno della città-stato, con lo sviluppo della filosofia cristiana si abbattano i confini materiali, poiché il raggiungimento della perfezione si presenta alla portata di chiunque aspiri a un ricongiungimento con il tutto, inteso non più come *pólis* terrena, ma come 'città celeste'.²⁷ Ogni uomo, senza differenza di cittadinanza o impedimento naturale, può contribuire alla creazione del bene comune in un contesto di fratellanza universale. Il rapporto bivalente tra Stato e individuo garantisce a entrambi la loro perfetta determinazione, la quale si manifesta come reciproca e progressiva evoluzione. Green, così, dimostra di aver ereditato i tratti della filosofia aristotelica e cristiana, ponendo alla base del proprio pensiero politico due principi fondamentali:

1) l'idea che ogni essere sia in grado di concepire un bene assoluto per se stesso e di riconoscere questo bene identico a quello del resto del gruppo.

2) la convinzione secondo cui i diritti nascono nella società,

²⁶ *Ivi*, p. 158.

²⁷ La diversificazione tra città terrena e città celeste è presente nel pensiero del filosofo di Agostino. In una delle sue opere principali, *De civitate Dei*, lib. XIV, cap. 28, viene fatto esplicito riferimento a questa separazione. I membri della *civitas Dei* sono mossi dall'amor di Dio fino al disprezzo di sé (amor Dei usque ad contemptum sui) e i membri della *civitas diaboli* (così chiamata la "città terrena") sono mossi dall'amor di sé fino al disprezzo di Dio (amor sui usque ad contemptum Dei) evidenziando come la vera giustizia consista in un rapporto diretto tra l'individuo e Dio. La completezza può essere conquistata solo a livello intellettuale, in un reciproco rapporto con il tutto.

non sono originari nell'uomo e non si manifestano se non per volontà umana.

Il primo principio si ricollega alla critica greeniana della teoria edonistica. La massimizzazione del piacere individuale, intesa come presupposto per l'accrescimento del bene comune e per il raggiungimento della propria felicità personale, non lascia spazio alla vocazione morale dell'uomo. L'utilitarismo sviscerla la natura dell'azione a puro calcolo quantitativo delle conseguenze. La negazione di una causa morale si ripercuote sul valore del termine '*civil rights*'. Le norme giuridiche rimangono prive di significato, in quanto il significante non le attribuisce altro che una mera capacità sanzionatoria.²⁸ Il loro rispetto è garantito dal principio di non-contraddizione posto alla base di qualsiasi teoria. La violazione di una norma comporta una diminuzione di piacere correlata alla sanzione in cui ci si è imbattuti. La riduzione di piacere soggettivo nuoce all'accrescimento del piacere generale, confutando il principio edonistico su cui è fondata la teoria utilitaristica.

Ma una norma priva di contenuti morali condivisi, non può garantire un accrescimento generale del piacere. Quest'affermazione si basa sulla reale sussistenza di una vastità e diversità di piaceri. L'esistenza di una norma che accresce il piacere del soggetto *x*, non comporta necessariamente un aumento di piacere nel soggetto *y*, poiché le norme non sono fondate su valori morali condivisi, ma solo su calcoli quantitativi. Dati i presupposti della teoria edonistica, la sola capacità formale del diritto non assicura un accrescimento del piacere generale, poiché crea conflitti d'interesse riguardo l'applicazione di determinate norme tra gli attori sociali stessi.

²⁸ T. H. GREEN, *Lectures on the Principle of Political Obligation*, Longmans, Greens and Co., London, 1895, p. 47.

Green, pur condividendo la visione del diritto inteso come mezzo, non riduce la norma a mero strumento formale, ma, attribuendo valore morale all'individuo, conferisce al diritto un significato universale. L'auto-realizzazione morale si manifesta come fine comune, transcendendo la molteplicità dei piaceri individuali. La realizzazione del *self* in uno stato di perpetua felicità, dunque, si identifica come fine in sé, come riferimento a un ideale morale comune a tutti gli individui e la norma, di conseguenza, non può che acquisire un valore totalizzante, in quanto garante del perfezionamento morale di tutti.²⁹

La strumentalizzazione del diritto si ricollega al secondo principio greeniano che mette in discussione le tesi giusnaturalistiche. L'errore principale del giusnaturalismo risiede nel riconoscimento di diritti individuali al di fuori della vita sociale. Secondo Green, l'espressione *natural rights* è errata e porta alla contraddittoria esistenza di "*right in a state of nature that is not a state of society*".³⁰ Qualsiasi tipo di diritto è correlato alla presenza di una comunità sociale, senza la quale il diritto stesso non acquisirebbe la propria valenza. Il riconoscimento strumentale del diritto, inteso come mezzo per lo sviluppo del perfezionamento morale, presuppone, in base alla teoria greeniana, il fine di un auto-realizzazione individuale.

Questo fine può essere raggiunto solo attraverso un reciproco rapporto tra soggetto e oggetto, nel quale il diritto svolge la funzione di tramite e garante del processo evolutivo. L'esistenza di un diritto naturale, posto al di fuori della società civile, contradd-

²⁹ Green traspone l'affermazione hegeliana "*God without name, it's nothing, it's pure thought*" ad un livello normativo. *Ivi*, p. 80. Cfr A. M. JELLAMO, *Interpretazione del Bene Comune. Saggio su Thomas H. Green*, Giuffrè, Milano, 1993, pp. 32 – 33.

³⁰ *Ivi*, p. 48.

dice il confronto tra le parti poste in relazione, in quanto il principio dell'auto-realizzazione può essere raggiunto solo all'interno di una comunità e un diritto esterno, connaturato all'individuo, non riconosce il fine generale del bene comune. La teoria normativa di Green acquista quindi la propria valenza grazie al raggiungimento con la categoria della morale, senza la quale il diritto verrebbe declassato a puro strumento formale, una 'scatola vuota' priva della sua ragion d'essere.

Conclusioni

Lo studio di Aristotele ricopre un ruolo primario nell'impianto filosofico-politico di Green. L'aspetto gnoseologico collega la metafisica ai processi oggettivi del mondo reale, utilizzando la categoria morale come universo copernicano intorno al quale si sviluppa tutto il suo pensiero. Ogni successiva estensione in ambito etico e giuridico ripropone come *leitmotiv* il processo di perfezionamento individuale e il suo rapporto bivalente con la comunità sociale. È questa la chiave per il raggiungimento dell'*happiness*. I temi proposti da Green ripercorrono le tematiche classiche della filosofia, concretizzandosi in una teoria generale della politica fondata sulla coerenza di principi logici. L'interpretazione critica delle categorie aristoteliche è la base iniziale per lo sviluppo di una concezione non materialistica dell'azione e di un concetto di felicità slegato dai paradigmi classici del liberalismo. Un processo cognitivo perpetuo evidenzia le carenze di una lettura meccanicistica del mondo naturale, mettendo in crisi la conseguente visione antropocentrica e riscoprendo la capacità spirituale dell'uomo.

Il rapporto trascendente non si rivolge in una separazione tra oggetto e soggetto, umano e divino, ma in una compenetrazione

tale da rendere raggiungibile l'immateriale attraverso un procedimento di auto-realizzazione morale e pratica, che si apre a una prospettiva di felicità intesa come realizzazione del bene comune.

Bozza 6

formato mm 148/210 b/n

allestimento brossura pressata

Le nuove frontiere della solidarietà:
le aporie della *global solidarity*

Enrico Graziani

(Sapienza - Università di Roma - Dipartimento di Scienze Politiche)

Introduzione

Viviamo in un'epoca che induce a riprendere una riflessione filosofica sui significati della parola solidarietà oppure è la forza dirompente della politica a porla in primo piano in relazione ai correlati coesione, integrazione, inclusione? Eppure la solidarietà ha parlato linguaggi diversi e nel passato si è immersa all'interno delle differenti correnti di pensiero - liberalismo, socialismo, movimento cattolico, confrontandosi con logiche anche molto diverse. Nel nostro presente però gli ideali di solidarietà sembrano non appartenere né a posizioni di destra né a posizioni di sinistra ma, declinata con i valori di libertà e di eguaglianza, costituisce la sintesi del dibattito politico che avvicina sistemi di idee opposte su contenuti che coinvolgono sia chi è chiamato a partecipare alla vita pubblica, sia chi è chiamato a svolgere un ruolo di difesa della comunità.

Fra i concetti del lessico politico contemporaneo, la parola solidarietà è tra le più perturbabili e assume diversi usi. Da quello descrittivo a quello assiologico e storico. Nonostante le molte declinazioni che assume, i tratti che la contraddistinguono

no accostano le ragioni del diritto e della politica al fattore empatico degli individui.

La vasta letteratura sul tema ha insistito sulle diverse forme di solidarietà che, attraverso una sintesi possono essere collocate principalmente su due corpi analitici: quello delle scienze sociali e politiche e quello che rimanda al campo del diritto.

Il primo, con ampi scorci di natura socio-politico-filosofica, nel darci una rappresentazione camaleontica delle definizioni che il termine ha assunto nel corso della storia, ha aperto la questione se l'individualismo moderno possa ancora essere considerato un presupposto teoretico per validare una forma di solidarietà autentica, capace di rendere gli individui più solidali tra loro, oppure se questo costrutto debba essere riformulato a favore della visione di un modello proiettato oltre i confini del gruppo e della comunità verso una forma di solidarietà che include l'altro da sé¹. Questione che rimane tutt'oggi aperta, anzi con un certo sforzo interpretativo, rientra pienamente nel dibattito sui dilemmi della società globale che, se da un lato annovera la critica alle politiche dell'universalismo europeo, fondate su "valori e verità universali"², dall'altro mette in discussione il "sistema mondo"³ in relazione ai gradi del processo di integrazione nello spazio globale. Ripensare questi nessi è un buon modo per riportare alla luce la solidarietà oggi, mettendo in discussione alcuni luoghi comuni radicati nella forma dell'Occidente.

Il secondo corpo analitico, in forma circostanziata, dà rilievo ad un duplice rapporto che intercorre tra il principio di solidarie-

¹ Cfr. R. Zoll, *Was ist Solidarität heute*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, trad., it. *La solidarietà. Eguaglianza e differenza*, il Mulino, Bologna 2003.

² Cfr. I. Wallerstein, *European Universalism. The Rhetoric of Power*, 2006, trad. it., *La retorica del potere. Critica dell'universalismo europeo*, Fazi Editore, Roma 2007, p. X.

³ *Ibidem*, p. 5.

tà, con le sue implicazioni storiche ascritte alle esperienze dello Stato sociale⁴, e una visione prospettica su base normativa che si forma attraverso l'analisi "delle solidarietà *parziali* per approdare ad una solidarietà *generale*, riconosciuta come principio costitutivo dell'ordine costituzionale"⁵.

D'altra parte, nel discorso pubblico degli ultimi anni, soprattutto negli ambienti più radicali, non sono mancate prese di posizione critiche, volte a riformulare il principio di solidarietà attraverso la rimodulazione di alcuni concetti di natura gius-filosofica, come ad esempio quello di cittadinanza, spinto verso una logica solidale che antepone l'inclusione dei diritti della persona a prescindere dal luogo dove essa si trovi, mantenendo fede al principio di uguaglianza⁶. Come è intuitivo quest'ultima prospettiva apre il problema della "solidarietà giuridicizzata", che "trova la sua traduzione costituzionale"⁷ nella relazione che intercorre tra i diritti e i doveri delle persone⁸.

Fin qui ho prospettato le due principali forme di estensione che può assumere il concetto di solidarietà. Date le posizioni

⁴ S. Giubboni, *Diritti e solidarietà in Europa. I modelli sociali nazionali nello spazio giuridico europeo*, il Mulino, Bologna 2012.

⁵ Cfr. S. Rodotà, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Laterza, Roma – Bari 2014, p.33.

⁶ Cfr. C. Margiotta, *Cittadinanza europea. Istruzioni per l'uso*, Laterza, Roma – Bari 2014.

⁷ Cfr. S. Rodotà, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, cit., p.48.

⁸ Stefano Rodotà rimanda al testo di N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990 e, dal punto di vista storico, per la proposta di affiancare una dichiarazione dei diritti ad una dichiarazione dei doveri, presentata dall'Assemblea costituente francese del 4 agosto 1789, in cui il riferimento al cittadino rinviava al contenuto socio-filosofico di persona che vive in società, creando legami di solidarietà, allo studio di P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, vol. 2: *Le età delle rivoluzioni (1789-1848)*, Laterza, Roma – Bari 2000.

formulate all'interno di quadri disciplinari diversi, le mie considerazioni saranno sviluppate attraverso l'analisi di mappe concettuali la cui diversa articolazione teoretica ha in comune un 'progetto' di solidarietà articolato su piani diversi. Già la sola considerazione che fa della solidarietà un concetto elastico, in quanto inclusivo, tanto della 'forza regolatrice del diritto', quanto delle implicazioni di carattere filosofico e sociale, volte a definire i 'processi sociali solidaristici', permette di seguire una prospettiva dualistica. Quella relativa al recupero della natura teoretica del concetto di solidarietà che coinvolge, tra l'altro, l'allegato carattere di universalità, e quello della sua funzione e applicazione come modello eretto a fondamento della società globale. I due problemi persistono tanto per "l'elaborazione teorica connotata da una finalità politica, cioè pratica e concreta"⁹, quanto per la specificità "dei sistemi di azione [...] volti a determinare e a orientare i rapporti fra individuale e collettivo"¹⁰. Questo legame coniuga simultaneamente le finalità della politica con i sistemi di azione posti in essere dai governi e può essere un buon motivo da porre alla base per discutere del nuovo modello della *global solidarity*.

Ma su quali basi teoriche e convinzioni filosofiche un nuovo modello può sostituire le 'vecchie forme' di solidarietà costruite su "un rapporto tra pari e/o un legame sociale in una comunità"¹¹?

L'esigenza di un nuovo modello di solidarietà, non nasce solo dalla convinzione di pianare le differenze tra individui e popoli o

⁹ Esplicativa al riguardo è la tesi sostenuta da E. Antonetti nella presentazione a Léon Bourgeois cfr. *Solidarietà*, "La società degli Individui", I, 3, 1998, p.129, e la sua introduzione a L. Bourgeois, *La costruzione della solidarietà*, Rubbettino, Soveria Mannelli, Cosenza 2011.

¹⁰ Cfr. G. P. Cella, *Definire la solidarietà*, "Parolechiave" 2, 1993, p. 24.

¹¹ Cfr. R. Zoll, *Solidarietà*, cit., p. 9.

dall'idea che la solidarietà arriva quando gli individui cadono, ma va individuata anche in relazione alle trasformazioni congiunturali del proprio tempo e ai cambiamenti che coinvolgono le società umane. Nella prima e nella seconda sezione che seguono affronterò la discussione su alcuni aspetti della *Global Solidarity Theory*, variamente pragmatista, sviluppata dai ricercatori dell'Università di Glasgow e di Edimburgo, David Featherstone e Lawrence Wilde. I due teorici, esplorando le potenzialità della globalizzazione, hanno prospettato una *variety of case studies* sulle differenti forme di solidarietà riconducibili al modello della *global solidarity*, creando così i presupposti per riaprire la discussione, inaugurata da Richard Rorty e controbattuta da Maurizio Ferraris sulla relazione solidarietà contro oggettività. Nella terza sezione, su un versante più realista, esporrò alcune obiezioni alla proposta pragmatista attraverso la teoria elaborata da Lisa Eckenwiler, Christine Straehle e Ryoa Chung, rispettivamente della George Mason University, dell'Università di Ottawa e di quella di Montreal. Le filosofe hanno sviluppato un *panel* di discussione, confluito sulla rivista *Bioethics*, sulle possibili potenzialità della *global solidarity*, subordinando il *pragmatic approach* ai *prudential motives* delineandone gli *accounts* in relazione a tre aspetti: alla "conception of persons 'ecological subjects'" alla "question of health migration" e alla "current international politics"¹².

1. Le ragioni della *global solidarity* tra 'azioni situate', 'posizioni situate' e 'solidarietà prefigurativa'

Le posizioni teorizzate da Featherstone e Wilde traggono origine

¹² Cfr. L. Eckenwiler, C. Straehle e R. Chung, *Global solidarity, Migration and Global Health Inequity*, "Bioethics", 26, 7, 2012, p. 383.

da fonti diverse, con ampia apertura a quadri disciplinari diversi e non hanno la pretesa di imporsi come posizioni radicali. Hanno alla base un piano di sviluppo ragionato sulla contingenza e sulla necessità di un progetto ideale di *global solidarity* da realizzare attraverso la prospettiva di un rinato programma 'pragmatista' che, soprattutto nel Nord-Europa, si è insediato dopo l'esaurimento della filosofia analitica anglo-americana con un evidente abbandono del concetto di ragione nei termini della tradizione platonico-kantiana. Abbandono della tradizione metafisica e analitica significa quindi, schierarsi a favore di un nuovo *cognitive externalism*, che mette in discussione il paradigma della verità, intesa come centro di unificazione delle rappresentazioni ed espressioni di relazioni interne alla comunità.

Stando così le cose, se il modello della *global solidarity*, teorizzato e concettualizzato in questi ultimi anni, apre nuove prospettive, occorre analizzare le basi teoretiche su cui è costruito per evitare di incorrere nella retorica della *post-solidarietà* che rischia di prevalere allo stesso modo della configurazione della *post-modernità*, della società *post-secolare*, o della cittadinanza *post-nazionale* o come ultimamente accade anche per la *post-verità*¹³. In sostanza dobbiamo capire con quale grado questo modello si relaziona con lo statuto della verità che ancora regge e, a fatica, si confronta con la «necessità pratica» soprattutto quando si discute delle asimmetrie delle azioni di solidarietà.

Tra le tante vie da seguire, la *Global solidarity theory*, legata implicitamente ad una forma di *global solidaristic strategy*, percorre quella che ha il suo centro di unificazione nel *rule of Law* e nelle forme esplicative della *politics*.

¹³ Sulle diverse forme della declinazione del *post* cfr. A. Ferrara, «Uscita 22» e altre obiezioni contro la critica decostruzionista del soggetto, "Iride", XVIII, 75, 2015, pp. 241-242.

La teoria politica sviluppata da David Featherstone¹⁴ e da Lawrence Wilde¹⁵ segue per lo più questa via che si congiunge con un impianto filosofico-politico non immune né dal ricorso ad esempi concreti della storia, né da implicazioni di carattere normativo, né tantomeno da una analisi critica volta ad allargare il proprio punto di vista attraverso la comparazione di modelli di solidarietà esposti a configurazioni di *renegotiation* e *political identification*.

La teoria di David Featherstone, può essere ricondotta ad un micro-modello di solidarietà che possiamo definire 'situato'. Il costrutto teoretico su cui si fonda, è riconducibile alla posizione filosofica del *post*-moderno e può essere visto come parte di un progetto di codificazione del macro-modello di *global solidarity*. Occorre ora vedere, attraverso l'estensione della teoria, se la solidarietà 'situata' fa da volano alla *global solidarity* oppure ha dei limiti.

Specificatamente, il micro-modello in questione è quello delle 'azioni situate di solidarietà'. Tra gli assunti teoretici di base, Featherstone prende ad esempio quello di Richard Rorty, di Chandra Mohanty e Giorgio Agamben.

Fedele al paradigma della 'contingenza dell'io', elaborato da Richard Rorty, con acume da *irish thinker*, Featherstone individua le ragioni della sua analisi, traendo esempi concreti della storia passata e recente. Passa in rassegna le "anti-colonial and anti-fascist solidarities forged through O'Connell's actions", l'esperienza moderna che ha "locating solidarities as world-making processes, by tracing the geographies they shape, contest and rework, however, makes a significant contribution to understand-

¹⁴ Cfr. D. Featherstone, *Solidarity: Hidden Histories and Geographies of Internationalism*, Zed Books, London-New York 2012.

¹⁵ Cfr. L. Wilde, *Global Solidarity*, Edimburg University Press, Edimburg 2013.

ding their productiveness and agency”¹⁶ e, infine, i rapporti di trasformazione globale che si sono sviluppati nel corso del XIX e del XX secolo. Questa lunga catena di eventi, dice l'autore, ha creato 'margini transnazionali di profitti di solidarietà' che, nella *new era* della solidarietà, contribuiscono a legittimare un “transformative character of solidarity and how solidaristic practices can shape new relations, new linkages, new connections. This productive account of solidarities challenges accounts where the practices and identities through which solidarities are enacted are seen as primarily given”¹⁷.

Ciò che consente di definire gli *accounts* di solidarietà, rileva ancora l'autore, sono i differenti approcci teoretici che ruotano intorno all'aggettivo *humanist* spesso declinato con il termine *solidarity*. Se l'aggettivo *humanist* ha avuto maggiore impatto sulle *positions of solidarity* nel senso 'di azioni di solidarietà umana', l'aggettivo *humannes*, che circoscrive una forma di solidarietà insita nella natura dell'essere umano nella sua completezza, è quello che ha determinato una certa inquietudine dal punto di vista filosofico. L'uso della declinazione dell'aggettivo *humannes* con la parola *solidarity* scrive ancora l'autore, ha 'turbato' Richard Rorty tanto da portarlo a teorizzare la negazione di un 'recognition of a core self', in sostanza, a teorizzare la negazione dell'esistenza di un 'io centrale', a favore della 'contingenza dell'io' combattendo le nozioni di essenza, natura, fondamento. Questi argomenti sono la presa d'atto di una critica ad ogni forma di kantismo e contro una solidarietà intesa come espressione razionale di un nucleo centrale comune all'umanità. Il problema con tale interpretazione del concetto di solidarietà è tale, dice l'autore, da non permettere 'movimenti' o attività politica di nessuna “agency” o

¹⁶ Cfr. D. Featherstone, *Solidarity*, cit., p. 16.

¹⁷ *Ibidem*, p. 19.

di nessun ruolo nel delineare come questo tipo di solidarietà possa essere costruita in particolari contesti¹⁸. Anche se Featherstone non lo dice esplicitamente, la sua teoria costituisce il nucleo centrale della conferenza tenuta da Rorty all'Università di Berkeley nel 1983. In quell'occasione il filosofo si espose ad effetti collaterali di una solidarietà senza oggettività, rimettendo in discussione i *topoi* della tradizione metafisica. Dopo qualche anno questa tesi ha trovato una sua collocazione nel volume *Contingency, irony and solidarity*, pubblicato nel 1989. L'edizione in lingua italiana cambia il titolo con *La filosofia dopo la filosofia*, lasciando il titolo originale solo come sottotitolo. Ciò fa comprendere l'atteggiamento critico nei confronti di un pensiero che 'de-teologicizza' e 'de-filosoficizza' il mito metafisico dell'io a favore della 'contingenza dell'io' che "implica infatti che il valore dell'essere umano è un concetto relativo alla circostanza storica e fondato su un contemporaneo consenso su quali atteggiamenti sono normali e quali pratiche giuste o ingiuste"¹⁹. È chiaro che in questa espressione si cela la complessità degli Kant's account, più precisamente delle implicazioni dell'universalismo etico secolare che Rorty ha criticato facendo emergere alcuni punti deboli che il filosofo pragmatista sfrutta a suo favore per la costruzione del suo micro-modello di solidarietà. La tesi del filosofo Rorty è per Featherstone un buon motivo per legittimare le azioni situate di solidarietà. Così facendo però abbraccia una duplice prospettiva: quella che sostiene che "i sentimenti di solidarietà dipendono necessariamente dalle somiglianze e differenze che consideriamo essenziali, e che queste a loro volta sono messe in evidenza da un

¹⁸ *Ibidem*. Le parti del libro tradotte in italiano sono di mia competenza.

¹⁹ Cfr. R. Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; trad. it., *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Roma – Bari 2001, p. 217.

vocabolario decisivo storicamente contingente” non incompatibile con la percezione del “noi a persone che prima consideravamo loro”²⁰ e quella che recupera il concetto di solidarietà umana che “non consiste nella consapevolezza di un io centrale, l’essenza umana, presente in tutti gli uomini. Consiste piuttosto nel saper togliere importanza a più e più differenze tradizionali (di tribù, religione, razza, usi, e simili) in confronto alla somiglianza nel dolore e nell’umiliazione, nel saper includere nella sfera del «noi» persone immensamente diverse da se stessi”²¹.

Le conseguenze di natura filosofico-politica che insorgono da questa teorizzazione ripropongono la questione incentrata sul tema *Oggettività contro solidarietà*²², presentata da Maurizio Ferraris nel settembre del 2012, al Festival del Diritto di Torino, celebrato in coincidenza dell’*Anno europeo della solidarietà intergenerazionale*, organizzato da alcune Organizzazioni non governative e votato con Decisione n. 940/2011 dal Parlamento europeo e dal Consiglio.

L’intento preposto nell’annata della solidarietà è stato quello di sensibilizzare le istituzioni governative degli Stati dell’Unione a progettare sistemi d’azione per la realizzazione di una società inclusiva a livello globale, in grado di garantire a tutti gli individui, senza distinzioni di età, genere e origine etnica, di partecipare ad un progetto di solidarietà globale attraverso politiche olistiche. Ebbene, in questa occasione Maurizio Ferraris incentra l’argomento della sua relazione, che tra l’altro è il nucleo centrale del suo libro *Manifesto del nuovo realismo*, pubblicato proprio nel

²⁰ *Ibidem*, p. 220.

²¹ *Ibidem*, p. 221.

²² Relazione e intervista consultabile sul sito <https://acuto.wordpress.com/2012/09/30/oggettività-contro-solidarietà>. L’argomento discusso da Maurizio Ferraris rimanda a R. Rorty, *Solidarietà o oggettività?* (1984), *Scritti filosofici*, 2 vol., Laterza, Roma-Bari 1993-1994.

2012, sulla critica contro la retorica del post-moderno, argomentando i tre punti cruciali: “l’ironizzazione, secondo cui prendere sul serio le teorie sia indice di una forma di dogmatismo, e si debba mantenere nei confronti delle proprie affermazioni un distacco ironico, talora manifestato tipograficamente (e gestualmente, agitando l’indice e il medio di ambo le mani, nei discorsi orali) dall’uso delle virgolette. La *desublimazione*, cioè l’idea che il desiderio costituisca, in quanto tale, una forma di emancipazione, poiché la ragione e l’intelletto sono forme di dominio e la liberazione va inseguita sulla pista dei sentimenti e del corpo, i quali costituirebbero di per sé una riserva rivoluzionaria. E soprattutto la *deoggettivazione*, ossia [...] l’assunto secondo cui non ci sono fatti, solo interpretazioni, e il suo corollario per cui la solidarietà amichevole deve prevalere sull’oggettività indifferente e violenta”²³. Come è evidente, l’attacco alla *post-modernità* trova argomenti desumibili dalla filosofia di Rorty; specificatamente sul problema della ‘contingenza dell’io’ e sulla visione di un ipotetico agente morale che si confronta con ironia rispetto alla verità. Per Rorty non è centrale ricercare il senso dell’esistenza, quanto piuttosto arrivare a superare, chiudere e appianare i conflitti politici sorti sulle relazioni di potere, privilegiando la solidarietà rispetto all’oggettività, sostituendo la verità con l’utile. Ciò implica, una sorta di svuotamento dei principi e degli elementi valoriali che non possono essere ridotti a mera interpretazione e ad una costruzione della realtà manipolabile. Per Ferraris, invece, la reintroduzione di un nuovo realismo significa ridare all’oggettività il posto che le compete all’interno dell’orizzonte filosofico occidentale. Riaffermare il primato dell’oggettività non significa ledere la solidarietà ‘forgiata in alcuni contesti’, come dice Featherstone, dato che non c’è alcun nesso tra il principio di oggettività

²³ Cfr. M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 7.

vità e forme di chiusura verso altri individui, gruppi e comunità. D'altra parte aprirsi verso gli altri significa comprendere oggettivamente anche i loro bisogni. In sostanza, Maurizio Ferraris adduce una critica contro gli effetti collaterali di una solidarietà senza oggettività, argomento che smentisce sulla scorta di due dogmi fondamentali del *post-moderno*: "che tutta la realtà sia socialmente costruita e infinitamente manipolabile, e che la verità sia una nozione inutile perché la solidarietà è più importante della oggettività"²⁴.

L'analisi teorica di Featherstone, invece, molto vicina alla teoria di Rorty, trova un limite che arresta il suo primo micro-modello di solidarietà dinanzi a posizioni filosofiche volte in difesa della verità e del recupero di un sapere ontologicamente esistente messo in crisi dalle grandi trasformazioni del nostro tempo.

Featherstone ciò non lo ignora, per questo cerca in un secondo modello di micro-solidarietà, esplorato attraverso il pensiero femminista elaborato dalla filosofa Chandra Mohanty²⁵, una risposta. Questa volta la sua teoria converge sulle 'posizioni situate di solidarietà', in parte simili ad un testamento reso necessario per chiudere i conflitti politici sorti sulle relazioni di potere e generati attraverso i "makings of solidarities"²⁶. Dalla filosofa prende ad esempio le azioni solidaristiche dei movimenti femministi che hanno combattuto e sostenuto principi di solidarietà contro alleanze e forme di potere costruite tra maschi. La reazione critica a queste forme artificiali e collusive di potere ha, quindi, permesso la creazione delle *women's unions* intese come forme alternative di strutture solidali organizzate

²⁴ *Ibidem*, p. XI.

²⁵ Cfr. C. T. Mohanty, *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, Durham NC 2003.

²⁶ Cfr. D. Featherstone, *Solidarity*, cit., p. 20.

in maniera più democratica per combattere, come è accaduto, in Korea, Cina e Malesia, il razzismo, particolarmente discriminatorio, delle *trade unions*.

L'appiglio teoretico di questa tesi trova addentellati al fondamento che, ancora una volta, avvalora la 'contingenza dell'io' a scapito di una forma di solidarietà autentica. Featherstone sostiene che, se troppo enfatizzato, questo costrutto fa straripare il concetto di solidarietà al punto da renderlo capace di favorire alcuni gruppi e marginalizzarne altri, creando così, inconsapevolmente, un fattore discriminante. Ciò può essere vero se consideriamo forme di solidarietà 'date' le quali non consentono di essere contestate riguardo a come sono state costruite. Quest'ultima considerazione, però, rimane aperta e induce Featherstone a porsi delle domande: "what kinds of relation do they generate between different actors? What kinds of power relations are crafted through solidarities? What kinds of different political trajectories do they shape²⁷? Queste domande creano la rete che congiunge le relazioni tra i differenti attori, poteri e traiettorie politiche.

Accanto ai primi due micro-modelli di solidarietà Featherstone ne ipotizza un terzo che possiamo chiamare 'solidarietà prefigurativa' la cui linea teoretica trae spunto dalla riflessione filosofica di Giorgio Agamben che l'*Irish thinker* legge nell'edizione inglese *The Coming Community*²⁸. Agamben delinea una interpretazione di solidarietà, scrive Featherstone "that in no way concerne an essence. For Agamben it is necessary to move beyond accounts based around unity and fixity, and to consider how soli-

²⁷ *Ibidem*, p. 21.

²⁸ Cfr. G. Agamben, *The Coming Community*, Minnesota University Press, Minneapolis 1993, pp. 17-18. Per l'edizione in italiano cfr. Id., *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

darities are forged through scattering and generating different relation"²⁹. L'attenzione ricade sui termini *unity* e *fixity* che vengono avallati a favore di una forma di solidarietà forgiata attraverso la generazione di relazioni differenti tra individui. In questo caso vengono rigettate le interpretazioni che considerano la solidarietà come 'portatrice di identità' già formate. Viene invece riconosciuta una forma di solidarietà intesa come un processo di trasformazione che lavora attraverso la negoziazione e rinegoziazione di forme di identificazione politica. Si adduce, in sostanza, la critica ad un concetto di solidarietà concepito come una sorta di universalismo.

La proposta di una 'solidarietà prefigurativa' si pone in antitesi alle forme di una matrice solidaristica neo-liberale che, scrive Featherstone, è conosciuta come "Washington Consensus"³⁰ dipendente da una costruzione passiva della politica, nel senso che nega ai cittadini ogni ruolo di *agency* nel delineare le decisioni e le scelte in relazione ai grandi temi con cui la globalizzazione deve oggi confrontarsi. L'approccio pragmatista si muove, in sostanza, verso modalità innovative che pongono al centro un modello di solidarietà transnazionale inteso come relazione politica trasformativa, che spinge verso la *global solidarity* costruita su una architettura di pensiero che fuoriesce dai canoni del razionalismo. Ma quali sono le garanzie di questo modello?

²⁹ D. Featherston, *Solidarity*, p. 37.

³⁰ *Ibidem*, p. 186.

2. Dal *paradox of solidarity* alle possibilità della *global solidarity*

Se David Featherstone individua alcune garanzie ipotizzando la connessione teorico-politica di possibili micro-modelli di solidarietà, la posizione di Lawrence Wilde segue un disegno teorico-politico-filosofico attraverso il recupero di *norms and ethical sensibilities* per la condivisione di progetti necessari a superare le divisioni globali. Da una prima analisi emerge una forte propensione alla riabilitazione della dimensione psichica e fisica degli individui per comprendere la relazione con l'altro, quale condizione per rinsaldare i caratteri dell'esistenza umana e mantenere vivo il senso di unicità e particolarità del singolo individuo. Questa posizione emerge nel suo libro *Global Solidarity*³¹, dove non si dà per scontata l'idea che la progettazione del modello di solidarietà globale sia facilmente realizzabile in un periodo come il nostro, in cui la crisi della coscienza occidentale, facilita la tentazione di cedere alla interrelazione o interdipendenza con un certo tipo di *agency* che include le nozioni di identità e di comunità nella sfera del *post-autentico*³². Il rischio, scrive l'autore, è quello di scivolare in un "paradox of solidarity"³³ che crea forme di antagonismo tra gruppi all'interno della società, con ricadute a danno del *self*. Per evitare questa deriva, Wilde individua un "normative commitment to global solidarity"³⁴ nei modelli di inclusione sociale dell'Occidente attraverso la rifondazione delle basi teoretiche da

³¹ Cfr. L. Wilde, *Global solidarity*, Edimburg University Press, Edimburg 2013.

³² Sulla critica alla nozione di *agency* e su "lessema" della *post-autenticità* cfr. A. Ferrara, «Uscita 22» ... cit., p. 242.

³³ Cfr. L. Wilde, *Global solidarity*, cit., p. 18.

³⁴ *Ibidem*.

apporte alla vecchia idea dell'*abstract universalism* neo-liberale. In questo modo scorrono e si definiscono i fondamenti strutturali della *global solidarity*.

In primo luogo il recupero di un *ethico-inclusive redemptive approach*, con base eudaimonistica da attribuire a quella che l'autore definisce "emergence of solidarity"³⁵. Ciò implica un ampliamento del concetto astratto di solidarietà umana necessario per affrontare le trasformazioni radicali della *governance* globale e l'avanzamento della *global solidarity*. Da questa considerazione scaturiscono due problemi. Il primo di natura teoretica riconducibile alla teoria *post-modernista* di Rorty che può essere vista come una 'possibilità' anche se apre la questione relativa al modo in cui risolviamo il problema del 'Noi' (*us*) "referring always to membership of a specific group"³⁶; l'altro di natura politica in quanto, rispetto ai processi democratici, per affermare la *global solidarity*, dice Wilde, è necessario sensibilizzare anche lo sviluppo della sfera pubblica in quanto la sola costituzione della solidarietà sociale non è oggi più sufficiente. Il progetto di solidarietà umana di Rorty, argomenta l'autore, se combinato con un importante "insight" di un processo di ridefinizione necessario, che muove verso la direzione locata della sfera culturale, permette la possibilità di sviluppare una cultura della solidarietà coltivando le coscienze in un rapporto di interdipendenza rispetto ad un mondo giusto e sostenibile. Ma questo progetto non è sufficiente in quanto deve essere integrato con una "possibility of cosmopolitan empathy"³⁷ da definire nel futuro della *global solidarity* specialmente in relazione al fenomeno delle migrazioni e alla possibilità di un tangibile *change* da dare a questi

³⁵ *Ibidem*, p. 20.

³⁶ *Ibidem*, p. 70.

³⁷ *Ibidem*, p. 192.

individui attraverso nuove prospettive di vita. Così assume rilievo la nozione di *network solidarity* che ha il ruolo di spingere, con forme di linguaggio condiviso, verso il superamento degli antagonismi a favore di un'immagine culturalmente omogenea, fondata sul recupero di una "cosmopolitanisation of cities"³⁸. Ciò è pensabile attraverso un processo di 'ibridisation' delle possibilità di sviluppo delle relazioni solidali e un "long-standing norms and customs"³⁹ in modo da affermare un modello 'universally and comprehensible undatable'.

È questo il contributo della solidarietà umana in quanto, l'esperienza del cosmopolitismo, non è limitata solo alle *élites* che lavorano nel mondo ma, come dice Beck, anche a 'taken up residence in reality'.

La posizione di Wilde apre la prospettiva teorica alle 'possibilità' della *global solidarity* in seno al fenomeno più ampio della globalizzazione, attraverso il recupero di un ultimo fattore indicato nella dimensione estetica della *global solidarity* favorevole a un *normative goal* della *human solidarity* e all'idea di una "symbolic of cross-cultural solidarity"⁴⁰. Quest'ultimo carattere rimanda al potenziale politico della filosofia di Giorgio Agamben e alla dinamica di apertura di una dimensione etica per il benessere umano. Prospettiva non sufficiente che lascia aperta la domanda: "What are the precondition for moving the global community toward solidarity"⁴¹?

È importante, conclude l'autore, comprendere le *politics of global solidarity* anche dal punto di vista dello sviluppo storico dei movimenti di solidarietà che avanzano discussioni critiche sulle

³⁸ *Ibidem*, p. 193.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 204.

⁴¹ *Ibidem*, p. 217.

neo-liberal policies combattendo le resistenze degli *anti-solidaristic processes* e difendendo le politiche di supporto alla *global solidarity* su diversi livelli con l'inclusione delle azioni di solidarietà, delle *policies* e l'operato delle istituzioni⁴².

La teoria sviluppata da Lawrence Wilde induce a formulare alcune domande: in quale misura l'essere umano può incidere sulle questioni comuni come la minaccia nucleare, il clima, le migrazioni? Quali strumenti ha per intervenire sulle *politics*? Se il mondo globalizzato spinge a pensarci come 'unica comunità mondiale', l'idea di un 'patto' di solidarietà globale tra generazioni può inaugurare una nuova era di speranze? L'idea di una *global solid strategy*, auspicata dai movimenti per la tutela dei diritti fondamentali degli immigrati o per la lotta contro lo spreco della produzione di cibo nel mondo, causa questa delle povertà estreme, può creare una forma di attivismo globale adatto alla costituzione di un 'patto di solidarietà globale' tra Noi e le generazioni future?

3. La dimensione realista della *global solidarity*

La convinzione che il modello della *global solidarity* non sia solo un importante costrutto teorico, ma anche un mezzo concreto che la comunità globale può darsi per affrontare i problemi più urgenti, si rafforza su prospettive critiche complesse, sulla base del progetto congiunto elaborato nelle Università canadesi da Lisa Eckenwiler, Christine Straehle e Ryoa Chung.

L'articolo, *Global solidarity, Migration and Global Health Inequity*, non dà per scontata la teoria che pone alla base della *global solidarity* la sola validità degli *accounts of pragmatic approach* ma, su un

⁴² *Ibidem*, p. 219.

piano teoretico realista poco incline alla negoziazione, dà rilievo ad una *recognition identities plays* che implica, anche se non in misura soddisfacente, le *affective affinities* il cui limite spinge verso i *prudential motives* che vengono anteposti alla razionalità strumentale dei *policy makers*.

In questo modo, il costrutto della *global solidarity* trova fondamento sulla prospettiva di azioni inter-dipendenti e motivate che hanno ad oggetto casi-studio che prendono in considerazione gli 'ecological subjects' e la questione della 'health migration'. Come rilevano le autrici, queste azioni hanno però un potenziale critico ascritto nella corrente della *politics* internazionale e nelle referenze della *real-politik* degli stati. Quindi il loro intento, dal punto di vista filosofico, è quello di recuperare i "prudential arguments"⁴³ da porre alla base delle azioni di solidarietà globale.

Se il costrutto teoretico posto tradizionalmente alla base della solidarietà ha seguito la linea del "feeling with others"⁴⁴ o del 'feeling of mutual concern'⁴⁵, dando rilievo principalmente alle *affective affinities*, questo costrutto, scrivono le autrici, considerata una società caratterizzata da una pluralità di valori morali, non può essere il solo fondamento della solidarietà e tanto meno uno dei motivi posti alla base degli atti di solidarietà⁴⁶. Le *affective affinities* vanno quindi integrate con le relazioni strutturali interdipendenti in relazione ai diversi tipi di solidarietà. Iris Marion Young⁴⁷, ha proposto una riconcettualizzazione delle basi della

⁴³ Cfr. L. Eckenwiler, C. Straehle, R. Chung, *Global Solidarity*, cit., p. 383.

⁴⁴ Cfr. S. L. Bartky, *Sympathy and Solidarity*, Rowman and Littlefield, Lanham MD 2002, p. 4.

⁴⁵ Cfr. A. Mason, *Community, Solidarity and Belonging*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 27.

⁴⁶ Cfr. L. Eckenwiler, C. Straehle, R. Chung, *Global Solidarity*, cit., p. 383.

⁴⁷ Cfr. I. M. Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, New York 2000, p. 197.

solidarietà, enfatizzando l'interconnessione tra le strutture sociali e i processi sociali e motivando gli atti di solidarietà interpretati su forme di responsabilità verso le iniquità che caratterizzano il nostro tempo. In sostanza, ha prospettato una sorta di rimodulazione del *self* a favore della nozione 'dwelling together' all'interno di relazioni di interdipendenza quale nuovo inizio per concettualizzare le basi della solidarietà da un altro punto di vista. Gli *accounts* prospettati da Young suppongono una specifica concezione del *self* plausibile ad un dato ordine di affinità affettive. Ma in una visione globale, una concezione del *self* così intesa, non è sufficiente né a colmare forme di ingiustizia né a progettare indirizzi di aiuti umanitari. Se ad esempio, consideriamo le individualità globali come soggetti ecologici, all'interno di un concetto più ampio di intersoggettività tra di loro interdipendenti, possiamo motivare la solidarietà globale anche al di là delle *affective affinities*.

Così è se consideriamo l'epistemologia ecologica prospettata da Lorraine Code⁴⁸ che ha individuato "the implications of patterns, places and the interconnections of lives and events in and across the human and nonhuman world"⁴⁹, e ha dato rilievo ad un modello ecologico di solidarietà basato su una "ideal cohabitation"⁵⁰ che, retta su condizioni sostenibili di vita in specifici luoghi, regioni, comunità, società, stati, crea forme di *interrelation* e di *responsabilities* tra gli *ecological subjects* su un piano di reciprocità. Questo punto cruciale della teoria che pone a fondamento della *global solidarity* il costrutto della intersoggettività di identità e di luogo, ha il suo nucleo nella relazione di varietà di inter-

⁴⁸ Cfr. L. Code, *Ecological Thinking. The politics of Epistemic Location*, Oxford University Press, Oxford 2006.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 4.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 24.

connessione tra individui eticamente responsabili. Ma le *affective affinities* e la nozione del *dwelling together* fino a che punto soddisfano il modello della *global solidarity* che, sia nel caso studio degli *ecological subjects*, e più in particolare in quello dell'*health migration* richiede maggiore flessibilità e un processo di *self-constitution*?

La questione dell'*health migration* concerne la *global health equity* e coinvolge le *neo-liberal economic policies*. Progettata dall'OIM (Agenzia per le migrazioni voluta dall'ONU) ha lo scopo di promuovere programmi d'azione completi, preventivi e curativi, su piani d'equità, per la salute dei migranti e popolazioni mobili. Questo progetto, fuori da ogni prospettiva ideologica, ha lo scopo di perseguire una linea indirizzata al *well-being* fisico, mentale e sociale dei migranti, escludendo qualsiasi forma di negoziazione. Sicuramente gli *Young's accounts*, formulati su una plausibile *differentiated solidarity* che si fonda sui sentimenti e l'empatia degli individui, possono spingere verso forme di interconnessione che garantiscono il 'vivere insieme', ma per la costruzione di questo tipo di azione solidale, riconducibile alla costituzione del modello di solidarietà globale, scrivono le autrici, è fondamentale il principio della responsabilità senza negoziazioni da porre come criterio di equità in relazione ai processi identitari ora transnazionali.

Questo argomento è strettamente congiunto alla questione ecologica che, sebbene non ricorra ai sentimenti affettivi, per definire gli *accounts* di solidarietà, architetta una linea argomentativa che antepone ogni forma di responsabilità a connessioni o interdipendenze intersoggettive dell'identità, attraverso la connessione tra popoli di differente origine. Queste relazioni e interconnessioni non sono fondate sulle affinità affettive, ma costruite principalmente sull'identità dei popoli. La teoria degli *ecological*

thinking che prospetta un *self* interdipendente, non è sufficiente per motivare i governi nazionali a porre in essere atti di solidarietà globale, in quanto, nel mondo gravitano “national interests”⁵¹. Ciò, per esempio è dimostrato, dal caso-studio della *health migration* su cui gravita il perseguimento degli interessi nazionali da parte delle nazioni sviluppate che hanno di mira l’interesse di negoziare opzioni di cura più economiche a danno di alcune categorie di individui. Le problematiche emerse costituiscono un limite alla *global solidarity* in virtù del fatto che i governi perseguono interessi nazionali a scapito di ‘prudential motivations’ e ‘moral motivations’. Lo stesso limite origina due critiche al modello di *global solidarity*: quella fondata sulla *moral partiality* e quella dei *realist grounds*.

Il primo aspetto critico presuppone la considerazione che, se noi siamo costituiti da relazioni, tenderemo a dare priorità morale a paesi e popoli che hanno lo stesso *background* storico e culturale. Così facendo accogliamo la tesi che se da una parte privilegia una forma di solidarietà fondata principalmente sulle *affective affinities*, dall’altra trascura il principio di responsabilità.

Il secondo aspetto critico riguarda invece l’ipotesi che, se ogni stato ha il diritto di perseguire il proprio benessere e interesse nazionale all’interno di un panorama mondiale ‘anarchico’ “as a Hobbesian state of nature”⁵², scrivono le autrici, questo secondo aspetto richiama l’attenzione sul fatto che, l’assenza di istituzioni internazionali in grado di creare un sufficiente grado di solidarietà, inteso come raggiungimento comune di scopi condivisi, può essere oggi un problema, risanabile attraverso linee che sembrano propendere per una visione realista della *global solidarity*. Ciò è possibile risolvendo due problemi: il primo riguarda

⁵¹ *Ibidem*, p. 387.

⁵² *Ibidem*, p. 388.

l'assenza di un tessuto lavorato su motivazioni di razionalità politica; l'altro riguarda l'assenza di un valevole governo mondiale in grado di veicolare i meccanismi di coercizione. In sostanza queste obiezioni portano le autrici a rimettere in discussione il "Millennium Development Goals of 2000, or agreements to accept a 'Responsibility to Protect'"⁵³.

Come emerge dall'articolo, l'argomento centrale di tutta la discussione delle *Canadian thinkers* è quello di comprendere se effettivamente l'approccio pragmatico possa fungere da volano per affermare il modello della *global solidarity*. Nell'ultima sezione dell'articolo la loro posizione si chiarisce in virtù della proposta del "global public goods approach"⁵⁴ progettato dai ricercatori della United Nations Development Program. Lo studio, di fine millennio, ha messo in luce i principali problemi delle azioni collettive, della cooperazione internazionale e del coordinamento istituzionale nel contesto della globalizzazione, in relazione ai comuni rischi di responsabilità degli stati⁵⁵. Le motivazioni razionali addotte per questo studio hanno evidenziato, scrivono le autrici, 'esternalità positive e negative' con conseguenze rilevanti sui fenomeni sociali e sulle *policies* locali. Al di là dei casi specifici il problema fondamentale è stato quello di seguire una razionalità strumentale per valutare le interdipendenze globali con il massimo vantaggio degli stati avanzati e il minimo delle perdite, riducendo così i 'profitti' di solidarietà globale. In questo modo l'applicazione di una forma di pragmatismo troppo chiuso che guarda solo al risultato e all'utile, bandisce i *prudential arguments* che invece dovrebbero caratterizzare le ragioni della *global solida-*

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 389.

⁵⁵ Cfr. I. Kaul, I. Grunberg, & M. Stern, *Global Public Goods: International Cooperation in the 21 Century*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

Bozza 6
formato m...
allestimento...
Bozza 6
formato m...
allestimento...

rity. Ma c'è di più, le azioni della *global solidarity*, fondate su presupposti di interdipendenza, devono essere basate sul recupero di ragioni fondate sulla prudenza dei governi. L'approccio pragmatico se da un lato evidenzia le motivazioni prudenziali degli attori, dall'altro lede le motivazioni morali che invece sono fondamento della *global solidarity*. Per realizzare questo modello è necessario un radicale riformismo inteso come maturazione delle forze interne agli stati attraverso un processo di coesione sociale e su forme di interrelazione e interdipendenza tra individui la cui voce risuona all'interno dei movimenti di opinione che sono il riflesso di quanto gli individui chiedono alle istituzioni. Solo una linea di pensiero costruita sulla natura di un 'radical humanism' ossia, su un tipo di razionalità non identificabile con quella strumentale, può essere la base degli *acts of global solidarity*, la cui dimensione, strutturata sul recupero dell'etica della responsabilità, senza attrito con la realtà, sembra la soluzione più idonea per progettare le nuove frontiere della solidarietà in nome dell'inclusione e della contaminazione tra culture diverse.

Elenco Codici DOI

Prefazione

Questioni politiche fondamentali: libertà, democrazia, felicità, solidarietà

Enrico Graziani 10.4458/0104-01

Introduzione

Il linguaggio del riconoscimento: felicità, libertà, democrazia e solidarietà

Enrico Graziani 10.4458/0104-02

La visione trasversale della libertà

Enrico Graziani 10.4458/0104-03

Elementi per una teoria del δῆμος

Enrico Graziani 10.4458/0104-04

Segmenti dell'idea di felicità

Anna Jellamo 10.4458/0104-05

È possibile la felicità in un mondo in cui prevale l'infelicità? Riflessioni di Benjamin Constant sul problema della felicità

Carla San Mauro 10.4458/0104-06

La democrazia ad ostacoli: linee di sviluppo e prospettive future.

Discussione a AA. VV. Crisi della Democrazia, a cura di L. Bazzicalupo, Mimesis, Milano, 2014

Enrico Graziani 10.4458/0104-07

T. H. Green e Aristotele: dalla gnoseologia all'happiness passando per la morale

Alessandro Dividus 10.4458/0104-08

Le nuove frontiere della solidarietà: le aporie della *global solidarity*

Enrico Graziani 10.4458/0104-09

Bozza 6
formato mm 140x200 b/n
allestimento brossura fresata

Finito di stampare nel mese di giugno 2018
con tecnologia print on demand
presso il Centro Stampa "Nuova Cultura"
p.le Aldo Moro, 5 - 00185 Roma
www.nuovacultura.it

per ordini: ordini@nuovacultura.it
[Int_ 9788833650104_14x20bn_LN06]